Abbagnano, Paci, Viano, Garin,
Chiodi, Rossi, Bobbio

La evolución de la dialéctica

Ediciones Martínez Roca, S. A.

Traducción de Francisco Moll Camps

Av. Generalísimo 322 bis - Barcelona - 13
Depósito legal: B. 487 - 1971. Impreso en España
Imprenta Pareja. Montaña 16 - Barcelona.

Indice

«Y el cielo de *Mercurio* se puede comparar a la *Dialéctica* por dos propiedades: porque Mercurio es la estrella más pequeña del cielo... y porque está más velada por los rayos del sol que cualquier otra estrella. Y estas dos propiedades se dan también en la Dialéctica, porque la Dialéctica es menor en su cuerpo que cualquier otra ciencia; por lo cual se halla perfectamente compilada y terminada en el texto íntegro que en el *Arte Antiguo* y en el *Nuevo* se encuentra; y está más velada que ninguna otra ciencia porque procede con más argumentos sofísticos y probables que otra cualquiera.»

DANTE, *Convite,* II, 14.

1

Cuatro conceptos de dialéctica

por Nicola Abbagnano

1. *Hipótesis de trabajo de los presentes estudios*

Los siguientes estudios parten de la hipótesis de que la noción de dialéctica no se ha usado, a través de la historia de la filosofía, en un sentido unívoco capaz de ser determinado y explicado una vez por todas; sino que ha recibido al correr de los años distintos significados, diversamente emparentados entre sí, de forma que resulta imposible englobar uno en otro o en un significado común. Los siguientes trabajos, al estudiar más de cerca algunas fases fundamentales del concepto, intentan esbozar cuatro conceptos principales de dialéctica, que son los siguientes:

1. La dialéctica como método de la división.
2. La dialéctica como lógica de lo probable.
3. La dialéctica como lógica.
4. La dialéctica como síntesis de opuestos.

Estos cuatro conceptos arrancan de las cuatro doctrinas que mayor influencia han tenido en la historia de la palabra dialéctica, que son: la doctrina platónica, la doctrina aristotélica, la doctrina estoica y la doctrina hegeliana. No cabe duda de que, con el acervo de documentación que se ofrece en este volumen, es posible inferir una caracterización lo suficientemente genérica de la dialéctica que de alguna

forma englobe a todas las demás. Por ejemplo, puede decirse que la dialéctica es el proceso en el que surge un adversario al que combatir o una tesis a la que confutar y que, por tanto, presupone dos protagonistas o dos tesis en lucha; o también que es el proceso resultante de la lucha o del contraste entre dos principios, o dos momentos o dos actividades. Pero, como es obvio, se trata de una tan genérica caracterización que carece de todo significado histórico u orientativo. El problema histórico consistirá más bien en identificar claramente los significados fundamentales y las múltiples y dispares relaciones que entre ellos se tercien. A este problema, que puede resultar sumamente orientativo para fines de un uso cr'tico de la noción, los ensayos que siguen dan una importante contribución.

En este ensayo preliminar nos limitaremos a una explicación aclaratoria de los cuatro principales significados.

2. *La dialéctica como método de la división*

Este fue el concepto que tuvo Platón de la dialéctica. Por este motivo la dialéctica es la técnica de la búsqueda asociada que se efectúa a través de la colaboración de dos o más personas por medio del procedimiento socrático de la pregunta y la respuesta. Para Platón, en efecto, la filosofía no es asunto individual y privado, sino que es obra de hombres que "viven juntos" y "discuten con benevolencia"; es la actividad propia de una "comunidad de la libre educación".[1] La dialéctica es el punto más alto que puede alcanzar la búsqueda asociada y consta de dos momentos:

a) El primer momento consiste en conducir de nuevo las cosas dispersas a una única idea y en definir la idea de forma que se haga comunicable a todos.[2] Platón dice en la *República* que, al remontarse a la idea, la dialéctica se sitúa más allá de las ciencias particulares, porque considera las hipótesis iniciales de las ciencias (que siempre se refieren a la multiplicidad sensible) como un simple punto de partida para llegar a los principios, desde los cuales se pue-

1. *Cartas*, VII, 344 b.
2. *Fedro*, 265 c.

de luego alcanzar las conclusiones últimas.[3] Pero este segundo procedimiento, es decir, el que va desde los principios (desde las ideas) a las últimas conclusiones, está en los diálogos posteriores, explícitamente analizado como división.

b) El procedimiento de la división, consistente "en poder dividir nuevamente la idea en sus especies, siguiendo sus articulaciones naturales y evitando truncar las partes como haría un trinchador inexperto".[4] Bajo este aspecto, pertenece a la dialéctica "dividir según géneros y no asumir como diversa una misma forma o como idéntica una forma diversa".[5]

Las cuatro posibilidades, que se presentan en los dos momentos de la dialéctica que acabamos de enunciar, quedan claramente indicadas en un famoso pasaje del *Sofista*.[6] Son las siguientes.

1. Que exista una idea única de la que surjan otras muchas ideas cada una de las cuales exista por su cuenta.
2. Que exista una única idea que englobe desde el exterior a otras muchas ideas distintas entre sí.
3. Que de la unión de la totalidad de muchas ideas se obtenga una única idea.
4. Que existan muchas ideas completamente divididas entre sí.

La dialéctica consiste en acertar, en las situaciones que se presentan, cuál de estas posibilidades es la apropiada y en proceder en consecuencia. Si acudimos a la forma en que Platón ha aplicado este procedimiento en el *Fedro*, en el *Sofista* y en el *Político*, obtendremos nuevas aclaraciones. Definida la idea, Platón la divide en dos partes, a las que llama, respectivamente, la parte izquierda y la parte derecha, que se caracterizan por la presencia o la ausencia de un determinado carácter; luego divide la parte derecha de la división de nuevo en dos partes, que se llaman también derecha e izquierda, echando mano de un nuevo carácter;

3. República, & VI, 511 b-c.
4. *Fedro*, 265 d.
5. *Sofista*, 253 d.
6. *Sofista*, 253 d, a

y así sucesivamente.[7] A un determinado punto el procedimiento puede detenerse o ser reemprendido empezando por otra idea. Al final se pueden recoger o recapitular, desde el principio al fin, las determinaciones obtenidas de esta forma.[8] En el *Fedro*, Platón se sirve de este procedimiento para definir el amor como "manía", dividiendo luego la manía en la mala (izquierda) y la buena (derecha); y, a más, buscando determinaciones de la manía buena. El mismo procedimiento sirve en el *Sofista* para la definición de la figura del sofista. La característica de este procedimiento consiste en la posibilidad de elección (abandonada en cada paso) de la característica adecuada para determinar la división en derecha e izquierda de modo oportuno, de tal forma que se delinee la articulación del concepto y no "rompa" el propio concepto. Por consiguiente la dialéctica platónica no es un método deductivo o analítico, sino inductivo y sintético, más parecido a los procedimientos de la búsqueda empírica (a pesar de que Platón aspire en ella a prescindir de los "sentidos") que al razonamiento *a priori* o al silogismo. Lo que reprocha Aristóteles al método de la división, es precisamente que no tenga la capacidad deductiva del silogismo,[9] lo cual no es propiamente una crítica, porque el método platónico no pretende este objetivo. Indudablemente que de la proposición "el hombre es un animal" y de la consecuente división "el animal es mortal o inmortal", no se sigue que "el hombre es inmortal", sino solamente que "el hombre es o mortal o inmortal"; pero el objetivo de la división dialéctica no es esta deducción, sino la búsqueda, la elección y el uso de las características reales de un objeto, a fin de aclarar la naturaleza, o, mejor, las posibilidades del propio objeto. El concepto de la dialéctica platónica no ha tenido seguidores directos, pese a la evidente vinculación que existe entre las nociones dialécticas elaboradas por Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos. Entre estos últimos es Plotino el que señala el paso de la concepción platónica de la dialéctica a la metafísica triádica de Proclo. Dice, en efecto, Plotino que la dialéctica

«usa el método platónico de la división para distinguir las especies de un género, para definirla y para alcanzar los géneros primeros;

7. *Fedro*, 266 a-b.
8. *Sofista*, 268 c.
9. *Analíticos primeros*, I, 31, 46 a, 31 ss.

ella hace con el pensamiento combinaciones complejas de estos géneros, hasta recorrer el dominio entero de lo inteligible; luego, por medio de una marcha inversa, la del análisis, retorna al principio».[10]

Aquí vemos que el método platónico de la división, que para Platón era el segundo momento de la dialéctica, se ha convertido en el primero, y a éste se le ha añadido, como segundo momento, "el retorno al principio", es decir, a la Unidad, apuntando de esta forma a lo que será el esquema de Proclo.

3. *La dialéctica como lógica de lo probable*

La dialéctica para Aristóteles es sencillamente el procedimiento racional no demostrativo; el silogismo es dialéctico cuando, en vez de arrancar de premisas verdaderas, arranca de premisas probables, es decir, generalmente admitidas. Dice Aristóteles: "Probable es lo que parece aceptable a todos, o a los más, o a los sabios, y, entre esos, o a todos o a la mayoría o a los que son más conocidos e ilustres." [11] Luego, por extensión, llama Aristóteles dialéctico también al silogismo "erístico", es decir, el que parte de premisas que *parecen* probables, pero no lo son.[12] Aristóteles reconocía a Zenón de Elea [13] como inventor de este concepto de dialéctica. Zenón, en efecto, para su confutación del movimiento, arranca de la tesis probable, es decir, la aceptada por la mayoría, que es la tesis de que el movimiento existe. Luego Aristóteles explica la razón del uso del término "dialéctica" en este sentido, diciendo que "mientras la premisa demostrativa es la asunción de una de las dos partes de la contradicción, la de la dialéctica es la pregunta que presenta la contradicción como alternativa",[14] haciendo así, en cierto modo, una referencia al diálogo. Esta noción de la dialéctica, que permanece secundaria y tal vez olvidada en el primer período de la escolástica (en el que prevalece el concepto estoico de la dialéctica como lógica), es reanudada, sin por ello abandonarse la otra noción, a partir del siglo XII, cuando un co-

10. *Enéadas*, I, 3, 4.
11. *Tópicas*, I, 1, 100 b, 21 ss.
12. *Tópicas*, 100, b, 23 ss.
13. Diógenes Laercio, VIII, 57.
14. *Analíticos primeros*, I, 1, 24 a, 20 ss.

nocimiento más completo del *Organon* aristotélico y principalmente de los *Tópicos* y de los *Elencos Sofísticos*, reclama la atención de la dialéctica entendida como arte de la discusión y del ejercicio de la lógica: arte que se sirve de premisas probables, y es, por tanto, dialéctica en el sentido aristotélico de la palabra. Por consiguiente, este nuevo significado es admitido e ilustrado incluso por los que continúan considerando la dialéctica como lógica general o ciencia de las ciencias (como, por ejemplo, Pedro Hispano).[15] Unicamente Juan de Salisbury tiende a restringir el significado de la dialéctica a la "ciencia de las cosas probables". Pero precisamente en este significado descubre nuevas aplicaciones de la dialéctica (pues para este autor resulta inútil la dialéctica si no va unida a otras disciplinas): puesto que, vigente la dificultad de obtener conocimientos necesarios en el terreno de las cosas naturales, las premisas probables serán las únicas a las que se podrá recurrir: y éstas son propias de la dialéctica.[16] A una análoga concepción parece referirse Dante, que compara la dialéctica con Mercurio, que es el más pequeño y el más oculto de los planetas; en efecto, "la dialéctica es menor en su cuerpo que cualquier otra ciencia; por lo cual se halla completamente compilada y terminada en aquel texto íntegro que en el *Arte antiguo* y en el *Arte nuevo* se encuentra; y está más velada que ninguna otra ciencia porque procede con más argumentos sofísticos y probables que otra cualquiera".[17] A partir de Lorenzo Valla[18] los humanistas reinstauran las reglas de la concepción de dialéctica como "arte de la discusión"; por tanto, la arriman a la retórica, con la cual Mario Nizolio la identifica explícitamente.[19] Por otra parte, Pierre la Ramée acentúa este aspecto inventivo de la dialéctica que los antiguos ya reconocían a través de los *Tópicos* y ve en ella el arte de la invención y, por tanto, "la propia luz de la razón".[20] Oscilando, no obstante, entre retórica y doctrina de la invención, la dialéctica se mantenía en el ámbito de la noción aristotélica.

15. *Summul. Logic.* 7, 41.
16. *Metodologicus*, II, 13.
17. *Convite*, II, 14.
18. *Disputationes dialecticae*, II, Prol. 693.
19. *De veris principiis*, II, 5.
20. *Dialectique*, 1555, p. 1, 69-119.

El más notable acontecimiento en la historia de esta noción se debe, no obstante, a la obra de Kant: exactamente como Aristóteles, Kant arranca de una desvalorización previa de la dialéctica como instrumento de conocimiento. Para Kant la dialéctica es una "lógica de la apariencia". Ello significa que la dialéctica es "una ilusión natural e inevitable, que se fundamenta en principios subjetivos y los muta en objetivos", ilusión, no obstante, que está "indisolublemente unida a la razón humana y por ello permanece incluso después de haber sido descubierta la raíz".[21] Objeto de la dialéctica son las tres ideas de Alma, Mundo y Dios: de ellas la primera es fruto de un paralogismo, la segunda muestra su ilegitimidad al dar lugar a antinomias insolubles, y la tercera es indemostrable. Obviamente, el significado kantiano de dialéctica se identifica con el segundo de los dos significados que Aristóteles distinguió en la dialéctica, es decir con aquel en el que la dialéctica es un procedimiento sofístico. Es el propio Kant el que establece esta relación:

«A pesar de que sea diverso el significado con que los antiguos usaron esta denominación de una ciencia o arte, se puede deducir con seguridad del uso que de ella hicieron, que para ellos la dialéctica no era otra cosa que la *lógica de la apariencia:* es decir, el arte sofístico de dar a la propia ignorancia, más aún, a las propias ilusiones voluntarias, el tinte de la verdad, imitando el método de la fundación que la lógica general prescribe y sirviéndose de sus tópicos para colorear toda forma vacía de proceder».[22]

4. *La dialéctica como lógica*

Debemos a los estoicos el tercer concepto de la dialéctica. Los estoicos identificaron la dialéctica con la lógica en general, o al menos con aquella parte de la lógica que no es retórica. Consideraron en efecto la retórica como la ciencia del bien hablar en los discursos que trataban las "vías de salida", mientras la dialéctica era la ciencia de discutir rectamente en los discursos consistentes en preguntas y respuestas.[23] La transformación radical que la teoría aristoté-

21. *Critica de la Razón Pura*, Dialéctica trascendental, Introducción, I.
22. *Crítica de la Razón Pura*, Lógica trascendental, intr., III; *Fundamento de la metafísica de las costumbres*, I.
23. Diógenes Laercio, VII, 1, 42

lica del razonamiento experimentó en la obra de los estoicos hizo posible esta identificación de la dialéctica con la lógica general. Puesto que para ellos la demostración no era otra cosa que "servirse de las cosas más comprensibles para explicar las cosas menos comprensibles",[24] y como las cosas más comprensibles eran las más evidentes a los sentidos,[25] la base de toda demostración para ellos eran aquellos "razonamientos anapodícticos" basados directamente en la evidencia sensible. Para ellos el razonamiento en general era aquello que constaba de premisa y conclusión, y en él incluían también al silogismo.[26] Por consiguiente, su teoría del razonamiento no consentía la distinción entre premisa necesariamente verdadera y premisa probable, sobre cuya distinción, según Aristóteles, se funda la de silogismo demostrativo y silogismo dialéctico. La dialéctica se identificó con toda la lógica, que para ellos era una teoría de los signos y de las cosas significadas; y se definía como "la ciencia de lo verdadero y de lo falso y de lo que no es ni verdadero ni falso".[27] Por "lo que no es ni verdadero ni falso" entendían (como se deduce del pasaje de Cicerón que se citará luego) la conexión de la conclusión con la premisa, cuyas condiciones de verdad quedan establecidas por la dialéctica. Esta interpretación de toda la lógica como dialéctica no es un simple retorno a la concepción platónica de la dialéctica. En realidad la lógica estoica, enclavada sobre la base de las deducciones anapodícticas (del tipo "si es de día, hay luz"), ignoró todos los silogismos que no arrancaran de premisas hipotéticas; y las premisas hipotéticas, incluso según Aristóteles, dan carácter dialéctico al razonamiento. La doctrina estoica de la dialéctica fue la más divulgada en la antigüedad y en la Edad Media. Cicerón, que la adoptó, entendía por dialéctica:

el arte que enseña a dividir una cosa entera en sus partes, a explicar con una definición una cosa oculta, a esclarecer una cosa oscura con una interpretación, a discernir primero y luego distinguir lo que es ambiguo y obtener por último una regla con que juzgar lo verdadero y lo falso, y juzgar si las consecuencias derivan de las premisas escogidas.[28]

24. Diógenes Laercio, VII, 1, 45.
25. Diógenes Laercio, VII, 1, 46.
26. Diógenes Laercio, VII, 1, 45.
27. Diógenes Laercio, VII, 1, 42.
28. *Brutus*, 41, 152; véase también *De Oratore*, II, 38 157; *Tusculanae disputationes*, V, 25, 72; *Academica*, II, 28, 91; *Topica*, 2, 6.

Quintiliano [29] y Séneca [30] aceptan este concepto de la dialéctica, que también se encuentra en la patrística oriental, por ejemplo en Orígenes y en Gregorio de Nisa,[31] y en la patrística latina, por ejemplo en San Agustín.[32] Esta noción de la dialéctica como lógica general, según el concepto estoico, se mantuvo, a través de estos escritores, y de la obra de Boecio,[33] durante toda la Edad Media, pues incluso coexistió con el concepto más restringido de dialéctica como arte de la discusión o del razonamiento de lo probable cuando, a partir del siglo XII, este concepto se difundió por las escuelas como consecuencia de un más profundo conocimiento de los *Tópicos* y de los *Elencos Sofísticos.* Isidoro de Sevilla acogió el concepto estoico [34] y este mismo concepto fue aceptado por Rabano Mauro, que repite las palabras de Agustín: "La dialéctica es la disciplina de las disciplinas. enseña a enseñar, enseña a aprender, y en ella la propia razón demuestra y manifiesta lo que es, lo que quiere, lo que ve." [35] Por su parte, Abelardo defiende la dialéctica con las mismas palabras de Agustín,[36] y Hugo de San Víctor la considera, según el modelo estoico, lo mismo que la retórica, como parte de la lógica.[37] Y en el siglo XIII, Pedro Hispano decía todavía en las *Summulae logicales:*

> La dialéctica es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias, ya que posee el camino para alcanzar los principios de todos los métodos. En efecto, únicamente la dialéctica puede discutir con probabilidad sobre los principios de todas las demás artes y, por esto, en el estudio de las ciencias, la dialéctica debe ser la primera.[38]

5. *La dialéctica como síntesis de los opuestos*

Fue el romanticismo alemán, y principalmente Hegel, el que formuló el cuarto concepto de dialéctica. Por vez primera su principio fue avanzado por Fichte en 1794 en la

29. *Instituto oratoria*, XII, 2, 13.
30. *Epistolae*, I, 1.
31. *De hominis opificio*, 16.
32. *De ordine*, 13, 38.
33. *In Topica Ciceronis*, I, & PL, 64, 1047.
34. *Etymologiae*, II, 22, 24.
35. *De clericorum institutione*, III, 20.
36. *Epistolae*, 13.
37. *Didascalion*, I, 12
38. 1.01.

Doctrina de la ciencia como "síntesis de los opuestos por medio de la determinación recíproca". Los opuestos de los que habla Fichte son el Yo y el No-yo, y la conciliación, según Fichte, se produce por la oposición que el Yo ofrece al No-yo y por la determinación que a su vez el No-yo refleja en el Yo, produciendo en él la representación.[39] Mas para Hegel la dialéctica es "la propia naturaleza del pensamiento",[40] puesto que es la resolución de las contradicciones en las que permanece enzarzada la realidad finita que como tal es objeto del intelecto. La dialéctica es:

«la resolución inmanente en la que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones intelectuales se muestran como lo que son, es decir, como su propia negación. Porque eso es precisamente lo que es ser finito, suprimirse a sí mismo. La dialéctica constituye pues el alma del progreso científico; y es el único principio a través del cual la conexión inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia, precisamente porque contiene la verdadera, y no meramente externa, elevación por encima de lo finito».[41]

La dialéctica consiste, pues:

1. En el planteamiento de un concepto "abstracto y limitado".
2. En la supresión de este concepto como algo "finito" y en el paso a su *opuesto*.
3. En la síntesis de las dos determinaciones precedentes, síntesis que conserva "lo que hay de afirmativo en su solución y en su trasferencia".

Hegel llama a estos tres momentos, respectivamente, momento intelectual, momento dialéctico y momento especulativo o positivo racional. Pero la dialéctica no es únicamente el segundo momento: es más bien el conjunto del movimiento, principalmente en su resultado positivo y en su realidad sustancial. Pues la identidad de lo racional con lo real, que es el principio de la filosofía hegeliana, implica que la naturaleza del pensamiento sea la misma naturaleza de la realidad. Por consiguiente, la dialéctica no es únicamente la ley del pensamiento, sino que es la ley de la reali-

39. *Doctrina de la ciencia*, & 4 E.
40. Enciclopedia, & 11.
41. Enciclopedia, & 81.

dad, y sus resultados no son puros conceptos o conceptos abstractos, sino "pensamientos concretos", es decir, propia y verdadera realidad, realidad necesaria, determinaciones o categorías eternas. Según Hegel, toda la realidad está dialécticamente en movimiento o en devenir, y en consecuencia la filosofía hegeliana ve por todas partes tríadas de tesis, antítesis y síntesis, en las que la antítesis representa la "negación" o "lo opuesto" o el "ser otro" de la tesis, y la síntesis constituye la unidad, y al propio tiempo la verificación tanto de la una como de la otra. De esta dialéctica, de la que, como hemos apuntado, fue Fichte el precedente inmediato, Hegel ve en Heráclito y en Proclo precedentes remotos. En efecto, Heráclito no sólo concibió lo absoluto como "unidad de los opuestos", sino que además concibió esta unidad como objetiva o "inmanente al objeto", al contrario de Zenón, que consideró las contradicciones como puramente subjetivas y por ello fue una especie de Kant de la antigüedad. Hegel dice: "Encontramos por vez primera en Heráclito la idea filosófica en su forma especulativa... Al fin, con él, divisamos tierra: no hay proposición de Heráclito que no haya acogido yo en mi lógica."[42]

Fue, por otra parte, Proclo el que descubrió el carácter triádico del procedimiento dialéctico, considerando este procedimiento como la derivación de las cosas emanadas del Uno y su retorno al Uno. Este doble movimiento, según Proclo, consta de tres momentos:

1. La permanencia inmutable de la Causa en sí misma.
2. La dimanación del ser derivado de esta Causa, que por la semejanza que guarda con ella permanece con ella vinculada, al propio tiempo que se aleja.
3. El retorno o conversión del ser derivado a su causa originaria.[43]

De tal forma, dice Hegel, Proclo "no se limita a los momentos abstractos de la tríada, sino que considera las tres determinaciones abstractas del absoluto cada una por sí misma como totalidad de la tríada, consiguiendo de esta forma una tríada real".[44]

42. *Historia de la filosofía*, I.
43. *Inst. theol.*, 29-31.
44. St. d. Fil., III, p. 76.

Lo más corriente en la filosofía moderna y contemporánea es que la palabra dialéctica conserve su significado hegeliano. Por un lado este significado se conserva en las numerosas ramificaciones del idealismo, lo adaptan a sus diversos puntos de vista, conservando no obstante la noción en la que el idealismo la enraizó.

Puede observarse, en la primera dirección, que la supuesta "reforma", de que tanto se jactó haber realizado Gentile en la dialéctica hegeliana, fue simplemente una distinción entre dialéctica de lo "pensado", es decir, del objeto del pensamiento, y dialéctica del "acto pensante", es decir, de la consciencia o del Espíritu absoluto. Pero cada una de estas dos distintas dialécticas de Gentile se configuran como síntesis de los opuestos: la dialéctica de lo pensado como síntesis de objetividades opuestas, objetivamente tales, y la dialéctica del pensante como síntesis del yo y del no-yo.[45] Pero estos conceptos no establecen ninguna innovación en el concepto de la dialéctica. Como tampoco queda innovado por la distinción establecida por Croce entre el "nexo de los distintos" (es decir, entre varias categorías espirituales del pensar, del obrar y de sus formas) y la "dialéctica de los opuestos", que consistiría en la unidad y la oposición entre lo hermoso y lo feo, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo útil y lo inútil en el seno de cada forma espiritual.[46]

Por otra parte, la noción de dialéctica fue utilizada por Marx, Engels y sus seguidores, en el mismo sentido establecido por Hegel, pero despojándolo del significado idealístico que mantenía en el sistema hegeliano. Lo que reprocha Marx al concepto hegeliano es que la dialéctica para Hegel es consciencia y permanece en la consciencia, nunca alcanza el objeto, la realidad, la naturaleza, si no es con el pensamiento y como pensamiento. Según Marx toda la filosofía hegeliana vive en la abstracción y, por ende, no describe la realidad y la historia si no es como imagen abstracta, que en último análisis se coloca como verdad suprema en el "Espíritu absoluto".[47] Por consiguiente Marx propugna la exigencia de que la dialéctica pase de la abstracción a la realidad, del mundo cerrado de la "consciencia" al mundo "abierto" de la naturaleza y de la historia. Marx escribe:

45. *Spirito come atto puro*, VIII, 6.

46. *Logica*, I, cap. 6.

47. *Manuscritos económico-filosóficos*, III.

La mistificación que en las manos de Hegel sufre la dialéctica, no impide en modo alguno que haya sido el primero en describir las formas generales del movimiento de forma comprensiva y consciente. La dialéctica en Hegel se apoya en la cabeza. Hay que darle la vuelta, ponerla de pie, para descubrir dentro de su envoltorio místico el meollo racional.[48]

Engels al reemprender los intentos de Marx, concibe la dialéctica como la síntesis de las oposiciones (no obstante relativas y parciales) que la naturaleza realiza en su devenir.

El reconocimiento de que esas contraposiciones y diferencias, aunque efectivamente se presentan en la naturaleza, no tienen sino una validez relativa, y que en cambio ha sido nuestra reflexión la que ha introducido la idea de su rigidez y de su validez absoluta, es el punto nuclear de la concepción dialéctica de la naturaleza.[49]

Según Hegel las leyes de la dialéctica pueden obtenerse por abstracción tanto de la historia de la naturaleza como de la historia de la sociedad humana: "Ellas no son otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases de la evolución y del propio pensamiento".[50]

No obstante todo lo dicho, la noción de dialéctica permanece sin cambio, como en general acontece en los escritores modernos que se sirven de ella. De tal forma que podemos decir que el cuarto concepto de dialéctica permanece caracterizado por los rasgos siguientes:

1. La dialéctica es el paso de un opuesto al otro.
2. Este paso es la conciliación de los opuestos.
3. Este paso (por tanto la conciliación) es necesario.

Este último rasgo es el que opone más radicalmente la dialéctica hegeliana a los otros tres conceptos de dialéctica, en los cuales constituye la característica común la ausencia de la necesidad.

La mayoría de los filósofos modernos que se sirven de la palabra dialéctica la refieren a estas tres tesis. La única excepción la constituye Kierkegaard que solamente acepta la primera tesis. Para él la dialéctica en general es la recog-

48. *Capital*, I, 1, postfacio a la 2.ª edición.
49. *Anti-Dühring*, Prefacio a la 2.ª edición.
50. *Dialectik der Natur*.

noscibilidad de lo positivo en lo negativo:[51] una vinculación entre los opuestos que no suprime o anula la oposición y no determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis, sino que permanece estática en la propia oposición. Kierkegaard dice por ejemplo: "El hecho de estar solo y de tener a todos contra mí, es, en sentido dialéctico, tenerlos todos para sí, porque el hecho de que todos estén en contra ayuda a hacer evidente que se está solo."[52] Y llama con frecuencia a esta dialéctica sin conciliación "dialéctica de la inversión" o "dialéctica doble".[53] Mientras no podemos decir que este uso de la dialéctica por parte de Kierkegaard esté conforme con el concepto hegeliano, está no obstante estrechamente emparentado con uno de sus elementos, y en todo caso no propone ningún nuevo significado del término. Para indicar la relación de oposición no conciliada, la palabra más adecuada es tensión.

Por consiguiente, la noción de dialéctica ha asumido a través de la historia cuatro significados fundamentales, diferentes entre sí pero emparentados. En cuanto que el último de los significados es el que actualmente está más difundido en filosofía y es al que se hacen más frecuentes referencias en el lenguaje común ("Dialéctica de la historia", "Dialéctica de la vida política", "Dialéctica espiritual", "Dialéctica de los partidos", etc.), es al mismo tiempo el significado más desacreditado por haber sido usado como una especie de fórmula mágica que puede justificar todo lo acaecido en el pasado o lo que se cree, o espera, que acaezca en el futuro. Si en el futuro la palabra dialéctica ha de tener una utilización provechosa científicamente, no será ciertamente este cuarto significado el que ofrezca las reglas para esta utilización.

51. *Diario*, X, A, 456.
52. *Diario*, VIII, A, 124.
53. *Diario*, VIII, A, 84; VIII, A, 91.

2
La dialéctica en Platón

por Enzo Paci

1. *El ser del no-ser*

En el *Cratilo* (390b) Sócrates se pregunta: ¿Quién es el filósofo dialéctico sino el que posee el arte de preguntar y de responder? Por consiguiente la dialéctica está constituida por dos elementos estrechamente unidos. Primero saber preguntar y segundo saber responder. El aspecto "socrático" de la dialéctica consiste en saber preguntar, y el saber responder constituye, en sentido limitado, el aspecto platónico. En rigor el aspecto platónico es únicamente posible cuando va precedido por el aspecto socrático y en cuanto no se olvide nunca su fundamento socrático.

La dialéctica, primero es negativa y luego positiva. De no ir precedida por la mayéutica purificadora de Sócrates no puede ser positiva. El carácter "original" de Sócrates emana del método por medio del cual crea en todos los interlocutores y en sí mismo la aporía: la forma negativa de la dialéctica conduce a la *situación aporética*. Esta situación es únicamente posible por medio de la liberación de todo saber falso. El método no produce conocimiento, es un método "estéril". El sujeto sometido a la mayéutica se encuentra en una situación de "vacío", de disponibilidad, de falta de juicio. Alcanzada, con la ayuda de Sócrates y de

la divinidad que en él habla,[1] la situación aporética, la pregunta produce su primer resultado. Entonces es posible dentro de la situación aporética saber que no se aprende del maestro: lo que se descubre es algo que procede de nosotros mismos, que permitimos que se produzca en nosotros mismos, según el método descrito en el *Menón*. Librado, por medio de la pregunta, del falso saber, el discípulo se encuentra en la actitud del que está dispuesto a recibir la verdad. Esta disponibilidad es disponibilidad a la visión, y nunca debemos olvidar que *visión* significa *idea*. El discípulo puede "ver" únicamente cuando está libre de lo que le impide la visión. La situación aporética, socrática, es necesaria a la situación platónica y ello para que sea posible la visión de las esencias, de las *aretái*. En realidad, pues, saber responder es crear una situación en la que sean posibles las visiones. La situación aporética debe intercalarse, pues, entre la pregunta y la respuesta.

La respuesta no es una respuesta "directa" a la pregunta. La pregunta, precisamente por ser pregunta, es "no saber", y el que pregunta debe darse cuenta de que cualquier respuesta directa a la pregunta en cuestión es un no-saber. En cuanto que el método mayéutico es la liberación de las respuestas no precedidas por una situación aporética, es un método que impide respuestas a las preguntas, cuando en realidad el que responde ignora y no puede responder. Por esta razón es precisamente que la situación aporética es el saber del no-saber, el saber que está implícito y que *únicamente* puede estar implícito en el no-saber.

La posibilidad del saber está contenida en el no-saber y únicamente en el no-saber. La posibilidad del saber, implícita en el no-saber, no es *posesión de la verdad,* no es inmanencia del ser de la idea en el devenir y en lo sensible, sino que es más bien por la carencia del ser en el devenir por lo que el denevir *puede* presentarse como no-ser. La situación aporética está pues vinculada a la toma de consciencia de que, por el hecho de que, el que preguntando está en el devenir, se encuentra en una modalidad particular del no-ser. Sus respuestas, en tanto permanecen en los confines del no-ser, son respuestas del que no-sabe. Sin embargo, el que se encuentra en la situación aporética toma positiva-

1. *Teeteto*, 150 d

mente consciencia de que la verdad no puede ser por él poseída, de que la verdad no puede ser la respuesta inmanente a la pregunta. La situación aporética, en cuanto se coloca entre pregunta y respuesta, se presenta como *situación dialéctica.*

Si en la situación dialéctica el discípulo fuese únicamente no-ser no podría ser consciente de su no-ser. De estar en posesión del ser e identificado con el ser, el discípulo ya no sabría que no sabe, es decir que no es. Por consiguiente el discípulo es un no-ser que sabe que, por ser tal, tiene implícito en su no-ser el ser. El ser está presente en el no-ser "indirectamente": si así no fuera, si estuviera en él en forma positiva, se identificaría con el no-ser y, por tanto, ya no sería ser sino no-ser. En otras palabras, el no-ser del discípulo sabe que en la propia negatividad tiene implícito el ser sin poseerlo: si lo poseyera, el ser se convertiría en no-ser (y el no-ser en ser). Y en consecuencia, la situación del discípulo no sería dialéctica. La dialéctica queda pues caracterizada por la no identificación del ser con el no-ser y del no-ser con el ser. Sería equivocado interpretar esta posición como análoga a la que cierta tradición hegeliana atribuye a Hegel. No se trata en Platón de la *categoría* del devenir. Es distinta su conclusión, pese a que pueda relacionarse con la hegeliana mediante una crítica ya sea del pensamiento platónico, ya del hegeliano. La conclusión platónica es: el hecho de que la situación dialéctica impida la identificación del ser con el no-ser quiere decir que el ser no es un cambio de signo del no-ser, que no consiste en quitar simplemente el "no", como, por otra parte, tampoco el no-ser es un mero cambio de signo del ser, ni tampoco la simple adición del "no". El no-ser no es el contrario del ser, sino lo diverso del ser: ésta es, como es bien sabido, la conclusión del *Sofista.*

Saber que no se sabe, quiere decir que el no-saber del que sabe que no sabe, la negatividad del que descubre en sí mismo un no-ser que tiene implícito en sí un ser, no es la negación del ser, no es la nada simple, sino una nada que se reconoce tal en virtud del ser en ella implícito. Lo diverso del ser es la presencia del ser en lo negativo, sin que exista identificación del ser con lo negativo. La proposición "saber que no se sabe", que caracteriza la situación dialéctica, adquiere su significado pleno únicamente cuando se establece la distinción entre el no-ser como absoluta

negación del ser y la *alteridad*. La dialéctica del *Sofista* es, por tanto, la consecuencia extrema y lógica de la mayéutica socrática.

La *técnica del dialéctico* debe resolver un problema preliminar y fundamental, el de distinguir entre el no-ser como negación pura y simple del ser, y el no-ser como presencia indirecta del ser en lo negativo (presencia "indirecta" en cuanto permite al ser estar presente en lo negativo sin convertirse en una nada). La solución se desprende del hecho de que para Platón el no-ser no es negatividad pura y total sino que tiene en sí un ser. Hay, pues, un *ser del no-ser* y el ser del no-ser es, ni más ni menos, la alteridad.

El error nace de desconocer el *ser del no-ser*. Si el error es simplemente no-verdad o puramente no-ser, el error es inasible, como también es inasible el no-ser. El error, en realidad, nace precisamente de la pretensión de que el no-ser no existe: si el error es simple nada, y si se pretende demostrar que es tal, el error no puede corregirse. Desde el punto de vista platónico, la pretensión de que el error es pura nada, es la pretensión del sofista. El sofista juega con la antítesis de Parménides entre el ser y el no-ser para afirmar que el *no-ser no existe*, y eso para el sofista significa que el error no existe. De este modo el error sofístico es inasible y el propio sofista se convierte en indefinible en cuanto se refugia en el no-ser. Para corregir el error es preciso, por consiguiente, demostrar que el *no-ser existe* y, por tanto, también es preciso, tal como hizo Platón en un famoso fragmento del *Sofista*, rebelarse contra la enseñanza del padre de la filosofía, es decir contra Parménides.

La técnica del dialéctico está fundada en el principio de que el no-ser tiene un ser, de que el no-saber de la situación aporética tiene implícito un saber, de que el ser, sin identificarse con el devenir y sin identificarse con la pura nada, está presente en el devenir, de que la situación aporética es un "vacío" que "siente" presente en sí el ser, no como posesión, sino como necesidad, como exigencia. Para Platón este "sentir" el ser implícito en la pobreza del devenir, sin que por ello el ser sea poseído, es el eros.

Por tanto, el principio con el que puede confutarse al sofista es el del *ser del no-ser* que hace posible la denuncia y la corrección del error. El principio del *ser del no-ser*, de la presencia del ser en el devenir, no como posesión sino como un sentir implícito la necesidad del ser en la pobreza

del devenir, es al mismo tiempo la experiencia de la situación dialéctica como *situación erótica.* La gran importancia del *Fedro* en la obra de Platón reside en la exigencia del pensamiento platónico de vincular los primeros diálogos, la *República* inclusive, con los grandes diálogos metafísicos y de modo particular con el *Sofista.* El *Fedro,* desde este punto de vista, es la clave de la obra platónica, y ello explica la importancia que le dan los comentadores desde Schleiermacher, que lo considera como el diálogo programático de toda la obra platónica, hasta la tesis de Von Arnim, corregida y desarrollada por Stenzel y Jaeger, que presenta a *Fedro,* en definitiva, como un diálogo muy próximo al *Sofista.* En realidad el diálogo es prueba de la unidad dinámica del pensamiento de Platón y, de modo específico, de la coherencia con que Platón desarrolla el problema de la dialéctica vinculando la dialéctica socrática con la de la *República* y la del *Sofista.*

Stenzel ha demostrado cómo las distintas dialécticas platónicas se desarrollan una dentro de la otra, manteniendo no obstante cierto distanciamiento entre la primera dialéctica, socrático-platónica, de carácter estético-ético, y por consiguiente orientada hacia la idea-areté, y la segunda dialéctica, orientada hacia la idea-átomo, tal como la presenta en el *Sofista.* No obstante, la obra de Stenzel puede precisamente ser considerada como demostración de la no separabilidad de las dialécticas, como por otra parte el propio Stenzel reconoce a la mitad de su investigación.[2]

La dialéctica platónica se fundamenta en el problema del *ser del no-ser* y la dialéctica del *ser del no-ser* está implícita en la situación socrática e íntimamente vinculada con la forma concreta de la dialéctica de las ideas en la situación erótica. La posibilidad de unir la situación erótica con la situación dialéctica, lo mismo que el propio fundamento de la *eidética* platónica, se basan en último análisis en la *comunión de los géneros* del *Sofista.*

2. Cfr. Stenzel, *Studien z. Entwicklung d. plat. Dialektik,* Teubner, Leipzig y Berlín, 1931, pp. 105-112 (sobre *Fedro*); para *Fedro* y su pertenencia "irrefutable" a los últimos años de la carrera de Platón cfr. Jaeger, *Paideia,* Blackwell, Oxford, III, vol., 1947, p. 48. Para la no separabilidad de la dialéctica, cfr. Stenzel, *op. cit.,* p. 84. Cfr. también Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone,* Principado, Messina, 1938, p. 153.

2. *Dialéctica y eros*

En el *Fedón*, como bien se sabe, la prueba final de la inmortalidad del alma se funda en la dialéctica. El alma es lo que da vida al cuerpo (105 c). Lo contrario de la vida es la muerte. Una idea, en sí, no cambia su naturaleza por el hecho de que se le acerque su contrario: la idea de grandeza no se hace más pequeña por acercarla a la idea de pequeñez (102 d e). En sí una idea, nunca podrá convertirse en su contrario (103 b). La naturaleza esencial de la grandeza tiene siempre forma de grandeza. El ser, o la idea, es un ser que permanece ser a pesar de que se le acerque su contrario, y hasta si, como ser, se encuentra en el no-ser (103 a). La idea de alma como vida permanece pues idea de la vida incluso frente a su contrario y en su contrario: la muerte. El alma es la "naturaleza de la vida" (107 d), su esencia, su idea: en ese sentido es inmortal.

Serían difícilmente interpretables los pasos precedentes si aplicáramos a la filosofía de Platón la rígida atribución tradicional del "realismo ontológico", incluso si esta atribución fuera posible. Lo importante es darse cuenta de la ambigüedad implícita en los textos platónicos. La inmortalidad del alma es inmortalidad de la idea de la vida, no de la vida. Pero el hecho de que la idea de la vida sea inmortal se basa en lo que se ha dicho de la dialéctica platónica, se basa en el hecho de que el ser presente en la situación dialéctica no se identifica con el no-ser, y por ende no es negatividad absoluta, sino alteridad. El ser del no-ser es negativo pero no es la nada, tiene un ser, pero este ser no es el ser de la idea, más bien es el ser caracterizado por la necesidad de la idea y por el eros por la idea. Es la vida la que pertenece a la situación erótica y no la idea de la vida, y la razón de que la situación erótica sea tal, consiste en que en ella la idea no se identifica con el devenir. La vida se caracteriza por la presencia en ella de la idea de la vida, sin que ello comporte que la vida pueda llegar a ser inmortal. La vida vive porque ama la idea, y muere porque no la posee. Si la poseyera, la vida no sería ya vida, y la idea de la vida se identificaría con la muerte como ser absoluto. Vivir, por consiguiente, es un "participar" de la idea de la vida sin poseerla: en este sentido, aclara *Fedón*, vivir es ya morir. El ser del vivir es una forma del ser de

la muerte, es un ser del no-ser. La muerte misma es un ser del no-ser y no una pura nada. Si fuera un morir total, la muerte no sería el morir de una vida y el propio nacimiento tampoco hubiera sido posible. La inmortalidad del alma es, por tanto, la presencia de la idea de la vida en la vida, en aquel vivir-morir característico de la vida. La presencia de la idea de la vida hace vivir la vida por la idea e impide a la vida que se identifique con la inmortalidad de la idea: por tanto, hace morir la vida. La muerte es consecuencia de la inmortalidad de la idea de la vida, y la idea de la vida es inmortal porque, pese a vivir en el devenir que muere, no se identifica con el devenir, e impide al devenir convertirse en un puro no-ser. El verdadero principio del devenir es pues la idea en cuanto no poseída por el devenir: por esta razón precisamente el devenir muere, pero no es no-ser. La idea, como principio del devenir, no es el ser de Parménides: de ser tal, el propio devenir se reduciría al no-ser absoluto. Entonces la idea será la *esencia* del devenir que el devenir no posee, pero esto no será motivo para que la esencia se interprete necesariamente en el sentido ontológico tradicional. Puesto que el devenir no posee en sí mismo la propia esencia, el propio principio de vida, el devenir "ve" el principio, pero no lo posee: la realidad de la idea es, pues, visión, *eidos*, pero no posesión. Por consiguiente, la naturaleza de la esencia como principio de vida deberá *presentarse necesariamente como eidética*. La ambigüedad platónica nace al plantearse la pregunta siguiente: ¿qué tipo de ser caracteriza la idea? La respuesta de Platón es que el tipo de ser de la idea, respecto a la verdad, es más verdadero, y en *tal sentido* más real, que el tipo de ser que caracteriza el devenir. Efectivamente, el tipo de ser que caracteriza el devenir es el ser del no-ser, mientras que el tipo de ser que caracteriza la idea es el principio de verdad y de vida de cualquier tipo de ser. Pero el principio de ser de la idea es principio de verdad y de vida en cuanto nunca es poseído, y por tanto en cuanto, en el sentido tradicional, no es nunca "ontológico".

Fijémonos en que, el hecho de que la idea fuese poseída no sólo redundaría en el devenir, sino también en el mundo ideal: en efecto, si la idea fuese poseída ya no sería el ser presente en el devenir sin por ello convertirse en devenir, ya no sería el ser presente en el no-ser sin por ello convertirse en no-ser, y en consecuencia ya *no podría ser ella*

misma. Como ya hemos visto, esto significa que existe un ser del no-ser, que existe un ser como alteridad, y que es precisamente el ser como alteridad lo que caracteriza la situación dialéctica como situación erótica.

El ser del no-ser, la idea de diverso, hace posible, por medio de la presencia-ausencia, el vivir-morir. ¿Significa esto, que en este caso la situación dialéctica se identifica con la idea? Entonces tendríamos que la idea se identificaría con la situación dialéctica, pero en tal caso esta última no sería posible como tampoco sería posible la propia idea. La solución que da Platón en el *Sofista* como respuesta a los problemas planteados en el *Parménides,* consiste en que, caso de no ser posible una idea del no-ser absoluto, es posible una idea del no-ser como alteridad. Ahora bien, la idea del no-ser como alteridad, la idea del ser del no-ser, es un principio que permite a la alteridad no caer en la nada ni tampoco identificarse con el ser. No es idéntica a la alteridad, sino que es principio de vida de la vida como alteridad, del mismo modo que la idea de la vida no es la vida, sino el principio que hace posible el nacimiento y la muerte. Por consiguiente la alteridad está caracterizada por la situación erótico-dialéctica: el eros es siempre eros por sí respecto a la alteridad, y es eros por sí respecto a la alteridad porque no posee la idea, y porque no reduce la alteridad a puro no-ser, a pura nada. En el *Simposio* es justamente en el encuentro con la alteridad que el eros es creador de vida, y es tal cuando este encuentro tiene lugar en la visión de la idea y no en la posesión ontológica de la idea. Precisamente en cuanto la idea no es poseída es el valor teológico del mundo y de la alteridad creadora del devenir: los seres humanos son fecundos en la belleza[3] porque descubren su propia pobreza (Eros es hijo de Penia y de Poros) frente a la alteridad y a la idea.

La fecundidad es consecuencia del no-saber, de la situación aporética unida a la mayéutica. La actitud aporética hace viable el poder colocarse en una situación tal, en la que, al vacío que el disc´pulo lleva en sí, le es posible, si no la posesión, sí la visión que, pese a que no puede llenar definitivamente ese vacío, sí al menos da un *sentido* y un *grado* a la vida. Lo cual significa no impedir que se produzca en nosotros la visión, y no impedir que la idea de la vida

3. *Simposio,* 206 b c.

obre como principio de vida. En el *Teeteto,* la obra de la idea es obra del dios que se encarna en Sócrates y en todos aquellos que reconocen que no saben. Es en este sentido que la idea es más verdadera y más real que la "realidad": su ontologismo no es su fosilización, sino su verdad. La idea no es el *ens qua ens,* pero, mucho menos, no es tampoco el *ens qua verum,* a no ser en el sentido en que el *verum* es también el principio de la vida, la intencionalidad eidética que mira hacia las *eide* únicamente tras la temporalización mayéutica y tras la estricta y jamás definitivamente alcanzada *Weltvernichtung* de toda pretensión de poseer la verdad. Debe negarse muy particularmente la posesión de la verdad como ser, que identificaría al ser con el no-ser, y haría imposible el ser del no-ser, y, por ende, el desenmascaramiento de los errores, la definición del sofista, el sentido y la gradualidad de la vida y, en pocas palabras, la situación dialéctica fundada en el ser del no-ser y en la situación llamada en el *Sofista* la "comunión de los géneros".

3. *Técnica de la dialéctica*

La idea de la alteridad no es la situación dialéctica, pero con ella es posible la *concretización,* la *gradualidad,* el *sentido* de la situación dialéctica.

La concretización es garantía del eros: el eros hace posible que la idea no poseída sea como "sentir" y como amor a la idea, principio del mundo. El sentir es concreto y creativo: en cuanto es sentimiento hacia y no posesión de la idea, el vacío aporético se presenta como movimiento hacia la idea. El movimiento es movimiento del no-ser (no-ser relativo, no absoluto) hacia el ser, pero no es el ser: el movimiento es ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, pero no es ὄν. La acción de mover hacia el ser es la ποίησις. Con la poiesis se alcanza la situación aporética que hace posible la visión, y permite a la visión colocarse como término de movimiento y al no-ser, por lo tanto, hacer viable la fecundidad como movimiento hacia el ser. La concretización del movimiento es la creatividad como poiesis y, en este sentido, la poiesis es la causa, la αἰτία.[4] En este caso la *causa* no es la idea, como tampoco es el devenir, sino la concretización del sen-

4. *Simposio,* 205 c.

tir creativo en que la alteridad se convierte en movimiento hacia el ser sin ser el ser.

El movimiento no es la estasis del ser, como tampoco, por otra parte, el ser queda identificado con el movimiento. El ser, precisamente por ser aquello hacia lo que tiende el movimiento, por ser el eidos, no puede identificarse con el movimiento. El eidos, en cuanto es visión objetiva, está inmóvil: de no estarlo, como ya hemos observado, no haría posible el ser del no-ser, ni la alteridad, ni, por tanto, la propia poiesis. El eidos, en este sentido, es idéntico a sí mismo justamente para que sea posible lo diverso, y está inmóvil precisamente para que sea posible el movimiento y sea también posible la concretización de la creatividad. Por consiguiente, la poiesis implica la *comunión de los géneros* del *Sofista* en cuanto se ha hecho posible la vinculación del movimiento con la quietud, de lo igual con lo diverso. Todos estos géneros máximos son necesarios unos a otros, y están, unos con otros, en relación *conyuntiva* y *disyuntiva*, permaneciendo, no obstante, ellos mismos. En el *Sofista* esta relación conyuntiva y disyuntiva es la κοινωνία. Ahora bien, si la relación hace posible la poiesis, la no-relación la hace imposible. La no-relación es lo igual sin lo diverso, lo diverso sin lo igual, la quietud sin el movimiento, el movimiento sin la quietud y, en último análisis, el ser que no se coloca como relación. Pero el ser no relacional es la identificación del ser absoluto con el no-ser absoluto, que es la consecuencia de aceptar el ser de Parménides, con el que no es posible el ser del no-ser. En pocas palabras, el ser no relacional es la negación de la dialéctica: la coinonía, en cuanto hace viable el ser del no-ser, es el fundamento de la dialéctica. Por tanto es también fundamento de la poiesis y la poiesis es la concretización dialéctica de la coinonía.

Con la técnica del dialéctico se alcanza la situación aporética que permite la poiesis, y con esta misma técnica se impide la no-creatividad y, por ende, la no-coinonía, la no-relacionalidad del ser que se presenta como verdad, y no como aspiración a la posesión del ser en la verdad. Como ya hemos visto, esta aspiración engendra error, y para Platón esta aspiración es la del sofista. En consecuencia, la técnica del dialéctico, en el mismo momento en que instaura la coinonía, la distingue de la no-coinonía. La no-coinonía es la no-relación que se presenta como relación, es

el no-ser que impunemente se coloca como verdad, en cuanto que, negando el ser del no-ser, como hace el sofista, siguiendo los pasos del Parménides, hace coincidir el ser con el no-ser y lo verdadero con lo falso. La técnica del dialéctico consiste, teniendo en cuenta todo lo precedente, en ver dónde hay relación y dónde la no-relación se presenta como relación, fundándose en la identificación del ser relacional con el ser no relacional, identificación que resulta posible por la negación del ser del no-ser y, por tanto, por el principio de Parménides. En fin, la técnica del dialéctico es "ver dónde la coinonía es posible y ver dónde no es posible".[5]

La posibilidad de la coinonía, en relación a todo lo dicho en el *Simposio*, fundamenta la creatividad, la imposibilidad de la coinonía hace posible la no-creatividad, es decir la situación en la que la creatividad queda impedida, situación que guarda relación con la situación aporética no lograda. De ello resulta que la poiesis es la *concretización actual* de la dialéctica: concretamente la técnica de la dialéctica se presenta como el "sentir" del eros. En realidad nos hallamos frente a una dialéctica del sentir como *Lebenswelt* y *Urdoxa*, y en su significación más profunda es éste el sentido de la teoría platónica del eros.

Tengamos bien presente que, como ha demostrado Stenzel, la dialéctica del *Sofista* es la reivindicación implícita de la *doxa* como fundamento del juicio. En el *Sofista* el juicio tiene como base la discusión mantenida sobre este tema en el *Teeteto*. La dialéctica del *Sofista* relaciona la posibilidad de la predicación, y también del propio juicio, con la reivindicación del valor de la doxa originaria. Si la reivindicación de la doxa no es exactamente, como pretende Stenzel, el enraizarse de la *diairesis*, en los objetos existentes en la naturaleza, en cambio sí puede decirse que la técnica del dialéctico, que se determina como técnica específica diairética, vincula la teoría de la dialéctica con la concretización del sentir, en el sentido que ya hemos señalado: esto no es más, en último análisis, que el desarrollo coherente de la profunda conexión entre la dialéctica y la teoría del eros, conexión que todos admiten en Platón.[6]

5. *Sofista*, 253 b.
6. Stenzel, *op. cit.*, pp. 81-82.

Conviene reflexionar sobre el hecho de que, del mismo modo que la dialéctica platónica no es únicamente oposición del ser absoluto al no-ser absoluto, así tampoco el eros es sentir absoluto opuesto al no-sentir absoluto. En el plano de la concretización actual, el sentir la idea no sólo no es la posesión de la idea opuesta al no-sentir como no posesión de la idea (el sentir es tal justamente porque no es posible la posesión), sino que ni siquiera es posible un sentir que sea todo esto y no un sentir análogo. Constitutivamente al sentir le falta el propio opuesto absoluto en cuanto, en el plano dialéctico, el no-sentir es siempre el sentir del no-sentir, de la misma forma que la alteridad es siempre el ser del no-ser. El sentir es la concretización actual del ser del no-ser: su negatividad no es la no-creatividad, no es el sentir la carencia del eros, hecha posible, no obstante, por el deseo del eros que se siente carente o, si se quiere, por el eros del eros. Aquí el no-ser no es absoluto en cuanto se presenta como sentir de la nada, y el sentir de la nada no es nada, sino el ser del no-ser, la más pobre de las modalidades del no-ser (y también la modalidad más pobre del ser), momento en que el eros, como eros del eros, participa más en la naturaleza materna, en la naturaleza de Penia. Aún más, de la misma forma en que el sofista pretende esquivar el no-ser absoluto en el mismo momento en que presenta el error como verdad, así el amante puede pretender no amar en el momento mismo en que ama. Es este el sentido de las palabras con que Lisias inicia el *Fedro.* Con aquellas palabras el amante pretende conquistar al amado afirmando la existencia del no-eros del eros y por tanto, si no de forma declarada sí implícitamente, dando una definición negativa del eros. La significativa reconstrucción que hace Sócrates del discurso de Lisias demuestra la contrariedad del propio discurso, de hecho y de derecho, demostrando con ello que la retórica del no-eros se ve obligada a presuponer al eros en el mismo momento en que niega su existencia. De este modo Sócrates se ve obligado a la gran apología que forma la parte central del *Fedro,* apología vinculada estrechamente, según los análisis precisos llevados a cabo por Stenzel, a la dialéctica del *Sofista.* El *Fedro* demuestra que la negación del eros, sigue siendo no obstante eros, pese a que, como aspiración y como degeneración, sea la situación erótica más pobre. Ahora bien, si la negación del eros es en realidad la forma más pobre del

eros, del eros que participa en mayor grado de la naturaleza de la madre, la forma más rica del eros es el eros por la idea como puro objeto de visión, como pura areté, según la definición más perfecta de la idea platónica: la idea es "la visión de la areté".

A pesar de que el Alcibíades que se nos presenta al final del *Simposio* conozca la verdad en el sentido indicado por nosotros, no quiere aceptar un eros de la idea que no sea sensibilidad. La figura de Alcibíades demuestra justamente que existe una gradación de situaciones eróticas y, por ende, que también existe una gradación de la dialéctica erótica y una gradación de la poiesis. Si por una parte, en el Alcibíades del *Simposio,* esta gradación tiene un sentido positivo sólo indirectamente, queda por otra parte claramente revalorizada, en conexión con la revalorización que en el *Filebo* se hace de la doxa, donde la gradación es una "mezcla" de lo limitado con lo ilimitado (16 e), por la misma razón de que la vida es una mezcla de placer y dolor (21 d c), y donde la gradación se coloca entre la pluralidad y la unidad, contra la aspiración a reducir la pluralidad a no-ser absoluto y la unidad a ser absoluto (14 c). La concretización del sentir, hecha posible por la presencia de la idea en el devenir, sin afirmación del no-ser absoluto, a causa de la imposibilidad de negar el eros, tiene como consecuencia la determinación de varios grados de presencia, varias formas de vivir del devenir. Por tanto es posible determinar distintos grados de situaciones dialécticas, según las distintas formas con las que, a partir del devenir, se puede sentir la idea y "dirigirse" hacia la idea. Si se quiere afirmar que la idea es ser, también deberá afirmarse que existen varios grados y medidas de ser, pero que estos distintos grados están caracterizados, en realidad, por la medida distinta con que el devenir consigue ponerse en situación aporética, y por tanto por las medidas diversas con que el devenir se mueve hacia la idea.

Estos grados de los que hemos hablado son los que en la *República* caracterizan la διαλεκτικὴ πορεία (582 b) es decir los modos graduales de salir de la situación aporética sobre la que se fundamentan originariamente las formas de la conexión no directa entre pregunta y respuesta, entre momento socrático y momento platónico de la dialéctica. Como ya sabemos, los grados en Platón vienen señalados

como εἰκασία, πίστις, διάνοια, ἐπιστήμη (534 a), pero es importante darse cuenta de lo siguiente:

1. Todos y cada uno de los grados están constituidos por la distinta forma de moverse hacia el ser por parte del devenir.
2. Ningún grado es posesión del ser.
3. Ningún grado es no-ser absoluto: la propia gradación se hace posible por la alteridad y, por consiguiente, por la negación del ser de Parménides y por la coinonía.
4. Todo grado es una forma de poiesis o de creatividad, y por tanto es una actualidad en el sentido ya indicado a propósito del *Simposio.*
5. La gradación es direccional y su ascensión dialéctica queda determinada por la progresiva distinción entre coinonía y no-coinonía.
6. La ascensión tiende hacia el ser como coinonía, en cuanto que la propia gradación al negar el ser de Parménides admite la relacionalidad del ser.
7. El ser como coinonía es la idea del bien.
8. La idea del bien es *supremo principio de conocimiento* en cuanto hace viable la distinción entre lo verdadero y lo falso (en el sentido en que, en el *Sofista,* se hace posible la confutación de la pretensión sofística de presentar la no-relación como relación) y es *principio supremo de vida* en cuanto que, por analogía con lo que se ha dicho a propósito del *Fedón* sobre la idea de la vida, es principio que permite a la vida el nacimiento y la muerte, sin identificarse con el nacimiento y la muerte, y en cuanto, según lo que se ha dicho de la poiesis, fundamenta no sólo la técnica dialéctica, sino que también es el principio de vida de la concretización de la dialéctica.
9. Es posible hallar una correspondencia entre los grados de la *República* y las hipótesis positivas del *Parménides.*[7]

7. Cfr. Paci, *op. cit.,* pp. 80-83.

"La idea del bien, lo mismo que el sol, produce las estaciones y los años: el sol que gobierna todas las cosas que están en el lugar de la visibilidad es también la causa, en alguna forma, de todo lo que ven los hombres de la caverna" (516 c). Las cosas del lugar de la visibilidad, τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, indican las ideas como puros objetos visivos, pero nótese que también las cosas de la caverna se ven, y se ven por el grado ínfimo en que en la caverna es posible ver. Por tanto, la idea del bien, está presente por todas partes, incluso en la caverna, y ello justamente porque no existe el no-ser absoluto sino el no-ser como diverso del ser. En consecuencia la idea del bien, no sólo no es la idea como posesión, si así fuera no podría ser vista en forma alguna en la caverna, sino que únicamente puede presentarse como ser relacional, es decir, como ser que comprende en sí la identidad y la alteridad, el movimiento y la quietud. La idea del bien, como ser de la coinonía, que contiene en sí los géneros del *Sofista,* es el *sentido* de la dialéctica, el significado y el valor del saber, el principio de vida del mundo. Y ello siempre es posible por la eliminación del principio de Parménides, por el "parricidio" del que se habla en el *Sofista* (241 d), por la aceptación de la idea de la alteridad, por el reconocimiento del ser del no-ser, principio fundamental de la dialéctica platónica que, tal como se ha dicho al principio de este parágrafo, hace posible la *concretización,* la *gradación* y el sentido de la situación dialéctica.

La concretización de la dialéctica, no sólo exige necesariamente que la relación dialéctica no fije el ser y el no-ser, sino que tampoco lo haga con lo uno y lo múltiple, con el tiempo y la eternidad. La situación dialéctica, por tanto, no puede ser ni pura eternidad ni pura temporalidad. Se encuentra pues en el tiempo y en la eternidad y, por consiguiente, se coloca en la instantaneidad en la que se encuentra el ser con el no-ser, lo uno con lo múltiple, lo igual con lo diverso, la quietud con el movimiento.[8] En lo instantáneo, la no-coinonía hace posible la hipótesis negativa del *Parménides* y, en definitiva, la presentación de la no-coinonía como coinonía y, por ende, como error. La conexión conyuntiva y disyuntiva de la coinonía es posible si actúa en la tempora-

8. *Parménides,* 156 e.

lidad la dirección dialéctica hacia el bien y por lo tanto el sentido de la dialéctica.[9]

4. *La división*

Hemos intentado demostrar en el presente ensayo que la dialéctica del *Sofista* y la concepción del ser relacional es una dialéctica implícita en todos aquellos diálogos platónicos en que se delinea una concepción de la propia dialéctica. En el *Sofista* la relacionalidad del ser se hace posible por la coinonía de los géneros. Para demostrar la coinonía es preciso demostrar que la idea de lo diverso, pese a estar en relación con las otras ideas, es una idea en sí. La demostración empieza parangonando la quietud con el movimiento. Quietud y movimiento son dos ideas, pero si el movimiento es una idea idéntica a sí misma, es una idea distinta a la idea de quietud. Si decimos que el movimiento es igual a la alteridad y que la quietud es la alteridad respecto al movimiento, debe concluirse que quietud y movimiento, en cuanto que son iguales a la alteridad, son también iguales entre sí, lo cual es absurdo. Lo mismo acontece con el ser (255 a). Como el ser, pese a participar del movimiento y de la quietud es alteridad respecto al movimiento y también respecto a la quietud, lo mismo quietud y movimiento participan del ser sin confundirse con el ser (255 b). El ser no es idéntico a lo igual y tampoco es idéntico a lo diverso (255 d). Por tanto la alteridad posee su validez independientemente de las ideas de ser, de movimiento, de quietud, de identidad: la alteridad es por tanto una quinta idea (255 e). En conclusión, la idea de alteridad "está desparramada por todas las otras. En efecto, cada idea es distinta de todas las otras, no en virtud de la propia naturaleza, sino en cuanto participa de la idea de lo diverso" (255 e). El movimiento, en cuanto es alteridad respecto a la quietud, *no es* la quietud, y no obstante lo *es*, en cuanto participa de la idea del ser (256 a). Existe, pues, un ser del no-ser no sólo en el movimiento, sino también en todos los otros géneros. En efecto, en todos los otros géneros, la naturaleza de lo diverso hace a cada uno de ellos diverso del ser y en este sentido lo hace no-ser. Todos los géneros, "universalmente,

9. Para el desarrollo de este punto, cfr. Paci, *op. cit.*, p. 133 ss.

bajo este aspecto, pueden ser llamados no-ser y, por otra parte, puesto que participan del ser, nosotros los llamamos seres". De ello se sigue que "alrededor de cada idea hay una multiplicidad de seres y una cantidad infinita de no-seres" (256 e). Cuantas veces los diversos existen, otras tantas el ser no existe (257 a). Se deduce todo esto del ser relacional, sobre el que hemos basado nuestro estudio, y sobre el cual, según nuestra opinión, se fundamenta la dialéctica platónica: cuando se habla de no-ser no se habla de su contrario absoluto "sino únicamente de alguna cosa que es diversa del ser" (257 b). La enunciación de este principio, insiste Platón, presupone la refutación definitiva del principio de Parménides (258 c d e). La teoría del ser que de ello se deduce permite el conocimiento de las ideas y la vida del mundo: la teoría se encarna en la concretización dialéctica, en la cual se vinculan la vida y la razón, la quietud y el movimiento, la temporalidad y la eternidad (249 a b).

No puede aceptarse con facilidad la concepción relacional del ser, es decir la superación del dogmatismo ontológico que la tradición atribuye con tanta insistencia a Platón. La relacionalidad de los géneros (movimiento, quietud, identidad, diversidad), relacionalidad que se presenta posible por la resolución del ser de Parménides en la coinon´a, es una relacionalidad que parece destruir para siempre la "dignidad" del pensamiento platónico. A veces los comentadores han intentado incluso trasponer al plano de lo grotesco la superación del ser de Parménides. Arangio-Ruiz escribe que ello supondría hacer decir a Platón: "las figuras planas *no son* sólidas, precisamente porque son planas; las plantas *no son* animales, lo mismo que los animales *no son* plantas, sino que aquéllas son plantas y éstos animales; el cuadrado *no es* rectángulo... Tal vez faltando al respeto al que más respeto de todos los maestros, al único maestro que a mis ojos es digno de veneración, en el sentido de que ningún otro maestro es digno en tal alto grado de veneración, y ante el cual yo realmente me avergüenzo, como decía él de sí mismo (y pese a lo ridículo del parangón), faltando, repito, tal vez al respeto al maestro, al gran anciano, grande incluso en la ancianidad, durante la cual olvidó tantas cosas y otras tantas abandonó, como ha dicho Michelstaedter (y es ésta una observación genialísima), y, entre otras cosas sobre todo olvidó la vía socrática; abandonán-

dose tal vez demasiado a la chanza, me vi impulsado a escribir a propósito de esta conclusión: Uno dos, tres / el papa no es rey / el rey no es papa / el caracol no es babosa..."[10] Lo que principalmente olvidó Platón fue el principio de Parménides, el ser absoluto, principo al que, según escribe Arangio-Ruíz, "con su corazón de eleata, en cierto sentido nunca nombraba sin ponerse en pie, y sin, para expresarlo de alguna forma, quitarse el sombrero, o inclinar la cabeza o mirar hacia lo alto".[11] Respecto al hecho de que Platón olvidara la "vía socrática", en todo nuestro presente estudio hemos intentado demostrar, en cambio, en qué sentido esta vía fue tenida siempre presente no sólo como un momento ineludible sino "principal" de la dialéctica. Nos ayudará bastante recordar las observaciones de Arangio-Ruiz a propósito de la dialéctica del *Sofista.* Afirma que la relación entre los géneros máximos se encuentra enunciada en el difícil pasaje del *Sofista* (253 d). Es el siguiente: el técnico de la dialéctica está en grado de distinguir:

1. "Una idea única que se extiende por todas partes a través de muchas, cada una de las cuales sigue siendo una separadamente."
2. "Muchas ideas, diferentes unas de otras desde fuera, englobadas en una sola idea."
3. "Una idea única que permanece única a pesar de que penetre en una pluralidad de ideas."
4. "Una pluralidad de ideas separadas unas de las otras."

Anota Arangio-Ruiz que puede explicarse este paso si lo referimos a los géneros máximos. Los cuatro miembros de este pasaje se refieren precisamente al ser, al movimiento, a la quietud, a la identidad, a la alteridad. El primer miembro se refiere al ser que se presenta como una idea única que se esparce a través de todas las demás ideas, manteniendo las ideas su propia distinción. El segundo miembro hace referencia a la relación entre movimiento y quietud. A propósito de esta interpretación de este segundo miembro nos sugiere que el texto debería hablar de dos ideas y no

10. Cfr. Arangio-Ruiz, *Traduzione del Sofista e commento,* Laterza, Bari, 1951, p. 16.

11. Cfr. Arangio-Ruiz, *ob. cit.,* p. 22.

de "muchas otras" (πολλὰς ἑτέρας). Es difícil, ciertamente, reducir las "muchas otras ideas" a dos géneros únicamente. El tercer miembro se refiere, según Arangio-Ruiz, a lo idéntico y a lo diverso. El cuarto miembro, ya que se refiere a una "pluralidad de ideas separadas", debe referirse a los cinco géneros. Tampoco en este caso, en cuanto se refiere al cuarto miembro, no se comprende cómo Platón, queriendo indicar los cinco géneros, haya echado mano del plural πολλὰς, puesto que precisamente en este cuarto miembro del texto, según Arangio-Ruiz, se demostraría que "los cinco son justamente cinco, irreductiblemente cinco".[12]

Arangio-Ruiz cita el análisis llevado a cabo por Stenzel del pasaje en cuestión, pero, a pesar de que no le niega el mérito, no le parece convincente. Ahora bien Stenzel ha analizado este texto y no lo refiere a la dialéctica de los cinco géneros máximos, como hace Arangio-Ruiz, sino que ve en este texto platónico la *definición precisa* de la forma en que la relación entre los géneros se convierte en una *técnica* que hace actuar el principio filosófico general de la relación en análisis determinados. Esta técnica es la *técnica diairética* y la forma con que Stenzel explica el texto explica perfectamente las razones por las que Platón usa las palabras indicadas. En lo que Stenzel y Arangio-Ruiz no están de acuerdo es en el hecho de que en la definición de la técnica del dialéctico Arangio-Ruiz pretende ver únicamente una definición filosófica general, mientras Stenzel ve en ella la definición específica de un método. Ahora bien, el texto en cuestión no hace posible la interpretación que da Arangio-Ruiz, mientras sí hace posible la de Stenzel. Y, sin embargo, es verdad que la definición de la técnica del dialéctico está fundada sobre el principio filosófico relacional de la *coinonía* y, por ende, necesariamente sobre la confutación del principio de Parménides. Dejando de lado la forma con que interpreta el texto, Arangio-Ruiz tendría razón al remitir la técnica del dialéctico a un principio filosófico, pero el principio filosófico al que remite aquella técnica y sobre la cual la funda es precisamente el principio que destruye necesariamente el principio de Parménides al que Arangio-Ruiz tiene tanto apego que le impulsa a la esperanza de que alguien consiga, poco importa la forma, demostrar que el *Sofista* no es un texto

12. Cfr. Arangio-Ruiz, *ob. cit.*, p. 165.

auténtico. Arangio-Ruiz escribe que la fecha en que fue escrito el *Sofista* "se debería retrasar mucho más de lo que generalmente se hace; y ello podría parecer incluso algo imposible, porque después de las *Leyes* no hay nada, no hay más que la muerte del maestro. Y si no fuera que para esta dificultad podría encontrarse también remedio (tal vez las *Leyes* no fueran escritas ni publicadas todas al mismo tiempo) podríase, tomando pie de estas conclusiones, en el caso de que estas conclusiones fueran juzgadas concluyentes, podríase incluso llegar a pensar en lo peor: dudar de la autenticidad del diálogo." Podría ponerse en duda la autenticidad a pesar de las citas aristotélicas del *Sofista* y a pesar de que Aristóteles considera al *Sofista* como una obra auténticamente platónica. "Será preciso concluir (no soy capaz de encontrar otra alternativa): que se trata, sí, de una obra platónica, pero de una obra escolar, tal vez no sea una obra directa del maestro: en todo caso su núcleo esencial constituye un paréntesis en el conjunto de su obra, como una especie de ejercicio escolar, como, según ya he dicho, un experimento".[13]

Como ya hemos señalado, el texto del *Sofista* 253 d es, según Stenzel, la definición de la técnica dialéctica como técnica de la diairesis. Téngase bien en cuenta que únicamente es en este texto y únicamente en el *Sofista* donde Platón da una definición precisa de la dialéctica como método técnico. Si además se tiene presente que este método está fundado sobre la coinonía y que la coinonía es el principio filosófico de la dialéctica que hace posible una interpretación coherente de toda la dialéctica de Platón, no podrá desestimarse la importancia del texto en cuestión.

La técnica dairética nos lleva a una idea indivisible: esta idea, por cierto con una referencia tácita a Demócrito, se anuncia por el propio Platón como "atómica". A través de las divisiones, el procedimiento diairético, llega a una conclusión determinada: la determinación de este procedimiento obra de tal forma que la idea átomo se vincula al sentir y a la doxa. Platón, con la diairesis, no quiere sólo fundar la posibilidad genérica del juicio, sino también la concretización del juicio, concretización basada en la *Urdoxa*. Posiblemente la contribución fundamental de Stenzel sea haber demos-

13. Cfr. Arangio-Ruiz, *ob. cit.*, p. 26.

trado la vinculación entre doxa y diairesis en relación al uso platónico de los términos: εἴδωλον, εἰκών, φαντασία. Y, siempre según Stenzel, a través de esta vinculación Platón se aproxima al empirismo, superando el dualismo y penetrando, por tanto, en el ámbito de Demócrito y de Aristóteles.[14]

El hecho de que la técnica del dialéctico conduzca a la atomicidad no presupone que el sentir como tal sea atómico: en definitiva, no se trata del empirismo atómico de los datos, tal como lo interpreta el neopositivismo. Por medio del "sentir de fondo" al que se aplica la diairesis, por medio de la situación erótico-dialéctica y por medio de la concretización dialéctica, se hace posible la atomización. La técnica del dialéctico permite distinguir en el sentir de base, en la doxa originaria, las varias zonas o regiones de las ciencias, pero a su vez esta distinción se hace posible por el principio filosófico del ser como alteridad. Dice el Extranjero en el *Sofista* (257 c): "La naturaleza de lo diverso creo se divide de la misma forma que la ciencia: ...la ciencia es una... pero de ella se desprenden partes en cuanto que la ciencia misma se aplica a objetos determinados... es por esto que se puede hablar de pluralidad de técnicas y de ciencias". Por consiguiente, la filosofía no se funda únicamente en la alteridad y en la relacionalidad del ser, sino que esta relacionalidad permite determinar los distintos campos científicos. La propia división de la ciencia se efectúa por medio del método dairético: una ciencia es ella misma en cuanto no es otra ciencia y luego aplica la división interiormente hasta que, como todas las ciencias, se halla frente a la doxa originaria que, con miras científicas, se asume como atómica. La atomicidad no incluye en sí misma a toda la doxa, o a toda la experiencia, sino que más bien la delimitación atómica de la experiencia es necesaria para tratar científicamente la propia experiencia. Platón piensa más en Demócrito que en Anaxágoras, y en la atomicidad no ve, como le habría podido sugerir Anaxágoras, el todo en la parte.[15] No obstante, teniéndose en cuenta que el sentido originario no es atómico, la determinación atómica del sentir tiene en su propio fondo lo ilimitado de la doxa originaria. Es esta la razón por la que Platón, en conexión con el método diairético se ve obli-

14. Cfr. Stenzel, *ob. cit.*, p. 71 ss.; pp. 91-92; pp. 112-119.

15. Cfr. el capítulo sobre Anaxágoras de: Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Eri, Turín, 1957.

gado a plantear en el *Filebo* el problema de la relación entre lo limitado y lo ilimitado, entre lo finito y lo infinito.[16]

En todos sus grados la división coloca un ser frente a un no-ser entendido como diverso. Alcanzada la idea atómica, debe procederse a otra operación: todos los distintos seres encontrados en el procedimiento diairético que al distinguirse de los otros pertenecen a una misma ciencia, podría decirse a una misma "ontología regional", son todos ellos reunidos. El "reunificar" se indica en Platón con los términos: συνάγειν (224 c), συνδεῖν, συμπλέκειν (268 c). La reunificación es la συμπλοκή εἰδῶν y la delimitación de una particular estructura eidético-relacional define una ciencia.

Y a su vez, las distintas estructuras eidéticas son reunidas por la coinonía. Puede señalarse la συμπλοκή como el momento ascendente de la dialéctica del que se habla principalmente en la *República.*

La educación para la coinonía, que luego se convierte en educación para la filosofía, exige el ejercicio dialéctico preliminar implícito en las distintas ciencias y a su vez este ejercicio se desarrolla según el sentido de la dialéctica, es decir, según la dirección de la idea del bien, la areté máxima, que incluye en sí las distintas aretái.

La dialéctica de la areté, típica de los diálogos socrático-platónicos, está vinculada con la técnica de la diairesis y con su fundamento filosófico. La prueba más importante de esta vinculación es el *Fedro.* En efecto, en este diálogo se presentan juntas la dialéctica de los diálogos socráticos y la de la diairesis. Léanse, por ejemplo, los párrafos de *Fedro* 265 d y 265 e. En ellos Sócrates apunta a una dialéctica muy próxima a la diairesis y a la definición de la técnica dialéctica del *Sofista.* Sócrates dice, en efecto, que método dialéctico consiste en el "ser capaz de dividir por especies" para luego conducir de nuevo las especies a una συμπλοκή por medio de una "visión de conjunto". En este caso la συμπλοκή está muy próxima al término σύνοψις típico de los diálogos socráticos y de la *República.*

Pese a mantener siempre su complejidad el análisis del fragmento del *Sofista* 253 d, en el que se define la técnica del dialéctico, puede, después de lo antedicho, parecernos más claro. "El tercero y cuarto miembros del pasaje están unidos estrechamente entre sí y constituyen el logro de la

16. Stenzel, *ob. cit.,* pp. 101-105

definición, del logos, de una única idea, con una concatenación de predicados, resultado de la separación de las muchas unidades superiores: esta concatenación constituye la nueva síntesis buscada y, al propio tiempo, separa de sí claramente las otras ideas".[17] Los dos últimos miembros del texto se refieren a la separación, mientras los dos primeros indican la reunificación de lo que se había dividido. En efecto, una sola idea penetra entre muchas dejándolas separadas (primer miembro) y por ella (en el segundo miembro) se restablece la unidad en cuanto estas ideas se engloban en una única idea. En el tercer miembro la unidad viene determinada por las concatenaciones de las unidades superiores y, finalmente, en el cuarto miembro los predicados quedan reasumidos en una definición.

La técnica precisa y sutil del dialéctico es para Platón un método científico fundado en la relación conyuntiva y disyuntiva de la coinonía y por lo tanto en el principio relacional que fundamenta la dialéctica. Unicamente en virtud de este principio es posible no confundir una idea con otra y no confundir la relación al presentar la no-relación como relación, que, como se sabe, es el fundamento de la táctica sofista, táctica que lo hace inalcanzable en cuanto le permite el *refugio en la nada*. Para apresarlo es preciso demostrar que la nada es algo, que existe, es decir, es preciso demostrar el *ser del no-ser*. La demostración, que es la superación del ser de Parménides, se explica como principio del ser relacional, es decir, como principio filosófico de la dialéctica sobre el que, a su vez, se fundamenta la técnica diairética y que hace posible la delimitación de los distintos campos científicos.

17. Cfr. Stenzel, *ob. cit*, p. 67

3

La dialéctica en Aristóteles

por Carlo Augusto Viano

1. *Dialéctica y diálogo*

Es un lugar común muy antiguo, al hablar de Aristóteles, tomar como motivos preliminares sus relaciones con Platón. Lugar común, que no obstante resulta inevitable cuando se intenta sustituir las contraposiciones estereotipadas, o las conciliaciones inconsistentes, por la búsqueda de los motivos platónicos persistentes en la primeriza producción de Aristóteles y de la forma con que el Estagirita los modificó y se desprendió de ellos. Es particularmente oportuna esta investigación cuando se pretende explicar lo que Aristóteles quiso designar con la palabra "dialéctica".

Ocho de los libros de los *Topica* y, en cierto sentido, los *Elencos Sofísticos* los dedica Aristóteles a la disciplina llamada dialéctica. Pues bien, es tesis aceptada comúnmente por la crítica, que se trata de obras relativamente de juventud, y que algunas de las más importantes partes de los *Topica* pertenecen precisamente al período académico y fueron escritas cuando todavía Platón vivía.[1] Por tanto los *Topi-*

1. Sobre la cronología de las obras lógicas de Aristóteles, cfr. H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, I, 1896; II, 1900, F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, en "Neue Philologischen Untersuchungen", IV, Berlín, 1929; J. L. Stocks, *The Composition of Aristotle's Logical Works*, en "Classical Quarterly", XXVII, 1933, pp. 115-124; W. D. Ross, *The Discovery of the Syllogism*, en "The Philosophical Review", XLVIII, 1939, pp. 251-

ca deberían ser considerados, desde el punto de vista de su cronología, como una de las obras aristotélicas más allegadas al pensamiento platónico. Esto sabe en cierto modo a paradoja, puesto que precisamente en aquella obra realizó uno de sus más típicos vuelcos de las posiciones platónicas. La dialéctica que para Platón era la cima del saber, y permitía ascender a los valores más altos disponibles al hombre, se convierte para Aristóteles en una lógica menor que vaga por el cavernoso mundo de la opinión, separada de la certeza propia del saber científico por un salto insalvable y que no siempre puede fácilmente distinguirse de la sofística. Esta trasmutación casi paradójica, se lleva a cabo en realidad a través del mantenimiento de una parte considerable del andamiaje platónico, y ello es posible gracias a la forma especial con que Aristóteles hace suyas nociones, posturas y situaciones que son a su vez exquisitamente platónicas. La explicación de esta paradoja hay que buscarla en particular en el tipo de trabajo que Aristóteles intentó desarrollar en el ámbito de la cultura platónica, y que, en muchos puntos, lo arrastrará a negar una parte muy importante de la enseñanza de su maestro.

Una minuciosa historia de las vicisitudes de la dialéctica aristotélica exigir'a un estudio de los varios estratos de composición de los *Topica,* que en el estado actual de la investigación pueden indicarse únicamente de forma muy aproximativa. No cabe duda de que los ocho libros sobre la dialéctica son fruto de distintas redacciones que más tarde fueron unidas, núcleos relativamente independientes fueron reunidos y sucesivamente armonizados. De forma que a veces las partes más antiguas se insertan en una perspectiva sistemática que no siempre orientó su redacción originaria. Común empero a todas las partes de los *Topica* es la afirmación de una tesis típicamente platónica: *es campo propio de la aplicación de la dialéctica el diálogo, mejor, la discusión,* o, en otras palabras, *la dialéctica es una técnica lógica que hace referencia a una situación dialógica.* Y precisamente en la concepción de esa técnica y de aquella conexión con la situación dialógica se delinea desde el principio el elemento característico de la dialéctica aristotélica respecto a la pla-

---

272; P. Shorey, *The Origin of the Syllogism,* en "Classical Philology", XIX, 1924, pp. 1-19; P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Logik,* Berlín, 1936; Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotelicienne,* en "Revue de Métaphysique et de Morale", 1951, pp. 283-315.

tónica. Aristóteles al final del II libro de los *Topica*, que es uno de los más primitivos, al menos en la parte a la que ahora nos referimos, se propone ilustrar los medios con que reforzar o combatir (*κατασκευάζειν* o *ἀνασκευάζειν*) tesis admitidas en el curso de una discusión.[2] Por tanto, la búsqueda de Aristóteles presupone dos interlocutores en contienda, uno de los cuales intenta reforzar sus propias posiciones, mientras el otro prueba de echarlas por tierra. En muchos aspectos se trata de la misma situación a la que se refiere la dialéctica platónica, que presupone una competición real, no ficticia, incluso entre los que discuten con intereses auténticamente filosóficos. La búsqueda aristotélica se coloca en este sentido en el interior de la dialéctica platónica y desarrolla uno de sus aspectos particulares en cuanto enseña a servirse de las formulaciones más ventajosas de una tesis y a recoger los puntos débiles en las formulaciones de la discusión. Por ello desde un principio Aristóteles no presenta su propia búsqueda como una forma radicalmente distinta de la platónica de estudiar la dialéctica, ni se propone ofrecer una alternativa a las posiciones de su maestro. La investigación aristotélica se configura como un trabajo interno de la dialéctica platónica, o, remontándonos todavía más, como una típica referencia controvérsica a la filosofía socrática.

El trabajo aristotélico, no obstante, revela ya un tipo de interés fundamentalmente distinto del que guía la concepción platónica de la dialéctica. Como procedimiento del filósofo, la dialéctica es la práctica del diálogo en la forma más beneficiosa, es decir, la posibilidad de oponer una negación a cualquier tesis, y como técnica lógica es un conjunto de reglas para ordenar las elecciones posibles en una investigación dialógica. La discusión debe ser tal que los interlocutores puedan recorrer de vez en cuando a los argumentos que crean más oportunos, siempre que sean compatibles con el desarrollo de la discusión, su legitimidad debe basarse en criterios que a su vez hayan sido avalados y admitidos en el curso de la discusión. En base a esas indicaciones la dialéctica platónica encuentra su propia técnica y su propia disciplina en la *dicotomía*. En este marco cultural la búsqueda aristotélica se propone ofrecer indicaciones que pue-

2. Cfr., por ejemplo, el capítulo LII de los *Tópica* II, donde todavía no aparecen rastros de la teoría de los géneros y de las especies, ni de los teoremas sobre las conversaciones de las proposiciones.

dan servir a los interlocutores para sostener las posiciones propias y para abatir las tesis de sus adversarios. La búsqueda de reglas y argumentos interesa mucho más a Aristóteles que la discusión del valor objetivo del diálogo y de su función como instrumento en la investigación del ser.

Y para comprender el significado de la investigación aristotélica tal vez no sea inútil tener presente que se inició cuando Platón estaba preparando los diálogos del último período de su actividad. Era un momento en que se habían desarrollado y contrapuesto las posibilidades contenidas en el socratismo: Platón tenía que enfrentarse con las interpretaciones que sus discípulos daban a las doctrinas de Sócrates y que eran incompatibles con las suyas propias. En el terreno específico de la dialéctica, por un lado Antístenes y por el otro Euclides y sus discípulos habían avanzado tesis que ponían en crisis todo el edificio platónico. Antístenes había puesto en duda las raíces de la propia posibilidad de la crítica socrática, y los de Megara habían demostrado que la discusión pod'a acabar en situaciones insolubles y contradictorias.[3] Platón había propuesto la palabra "erística" para la perspectiva que ofrecían sus antiguos condiscípulos, y la había distinguido de la dialéctica en cuanto no satisfacía de forma integral las condiciones impuestas por la dicotomía. Ahora bien, aceptar como disciplina el procedimiento dicotómico significaba la renuncia a apremiar al interlocutor, y denunciar el carácter de elección libre capaz de concordar con cada paso del razonamiento; significaba estar dispuestos a corregir y modificar todo el razonamiento realizado hasta el momento en la discusión; a estudiar juntos las formas para evitar las elecciones que habrían conducido a situaciones insolubles. No obstante, la erística permanecía como amenaza constante de la dialéctica precisamente porque la dicotomía mantenía continuamente abierta la elección y no ofrecía ninguna garantía contra la posibilidad de una elección sin un camino de salida. La situación del *Sofista* es significativa: Platón, buscando en este diálogo precisamente al sofista, se encuentra en cierto punto con el filósofo.[4]

Es probable que esta situación cultural sea también el origen de los *Topica*. También Aristóteles se propone resolver

3. De las discusiones sobre la dialéctica en los círculos socráticos cfr. el siguiente capítulo *Dialéctica estoica*.
4. *Sofista*, 253c-254b.

el problema planteado por la erística y que está constituido por la desconcertante imposibilidad de acabar una discusión o por la posibilidad no menos desconcertante de vencerla siempre. Pero mientras Platón recorría a medios que mantenían abierta y, en cierto sentido, fundamentada la posibilidad de las situaciones que se intentaban evitar, Aristóteles prefería ilustrar y generalizar las reglas que permitirían de alguna forma concluir una discusión, con un vencedor y un vencido, sin a cada sucesivo paso impedir la posibilidad de cambiar la relación entre los dos competidores. En la página final de los *Elencos Sofísticos,* que tiene el sabor de página final de todo el *Organon,* Aristóteles contrapone precisamente su propia búsqueda a la de aquellos rutinarios que enseñaban a sus discípulos modelos y posibles discusiones, pero no generalizaban las reglas con las que conducir una discusión.[5] La investigación de estas reglas generales es justamente el objetivo que se propone Aristóteles: también estas reglas deben comprender los métodos con los que los sofistas vencen las discusiones, sea cual fuere el método al que recurren, con tal de que con él se pueda de alguna forma decidir la discusión. La posibilidad de finalizar una discusión para Platón consistía en la posibilidad de alcanzar el acuerdo en cada uno de los pasos y en el éxito condicionado obtenido a través de ellos: de todas formas se trata de un aspecto subordinado al procedimiento dicotómico e implícito en él. En cambio para Aristóteles el problema de la resolución de la discusión se convierte en el elemento primario. Sobre esta base puede prescindir de las condiciones de naturaleza filosófica planteadas por Platón a la dialéctica auténtica y obtener así una generalización más amplia de la que permite el concepto platónico de la dialéctica. La situación dialéctica fundamental queda definida sencillamente por la presencia de alguien que sostiene una tesis y por la de un interlocutor que intenta refutarla. Sobre esta base consigue Aristóteles una generalización bastante elevada que permite identificar la situación respecto a la que pueden formularse las reglas con las que sea posible sostener el pro y el contra de cualquier tesis planteada.

Aristóteles, empero, para descubrir reglas de esta clase debe identificar parámetros que le permitan caracterizar clases enteras de presupuestos sin por ello entrar en los dis-

5. *Elencos Sofísticos,* 183b, 34-184a, 8.

tintos campos a los que pertenecen. Es esta la única forma para evitar la repetición del contenido de las ciencias particulares y ofrecer así únicamente ejemplos de casos individuales, como hace Gorgias. Sobre la base de esos parámetros es posible formular reglas relativamente independientes del campo a que se refieren los presupuestos y que no obstante hacen posible vincularlos con otros presupuestos, ofreciendo así la posibilidad de encontrar rápidamente las posiciones que pueden confirmar o poner en peligro una tesis determinada. Y con estas reglas es posible construir esquemas generales de argumentación que constituyen los llamados "lugares".[6]

Es en extremo dificultoso seguir a Aristóteles en el análisis particular de los lugares dialécticos que no ordena sistemáticamente, que reúne en núcleos construidos con un cierto orden interno pero no coordinados, redactados probablemente en épocas distintas y sucesivamente relacionados con modificaciones de difícil comprensión y que todavía no han sido sistemáticamente estudiados. Sin embargo, *grosso modo* podemos decir que los parámetros hacia los que Aristóteles orienta su propia investigación de la lógica de la discusión los constituyen: el lenguaje, un número determinado de relaciones (como la semejanza y la diferencia, el grado, etcétera), y las relaciones de inclusión de las especies en un género.

El primer campo de enfrentamiento entre los protagonistas de una discusión lo constituye el lenguaje, que es único medio en el que pueden realizarse los primeros acuerdos parciales, puntos de partida indispensables para la subsiguiente palestra. Condición preliminar para que el lenguaje pueda desempeñar función de instrumento, de entendimiento, es que los usos lingüísticos sean uniformes para ambos interlocutores. A este propósito la norma preliminar está referida a los significados corrientes.[7] Si esos significados constituyeran un universo lingüístico perfecto, en el que cada palabra tuviera únicamente un uso posible, entonces el aspecto lingüístico no sería un parámetro significativo en el estudio de la lógica de la discusión. En la realidad las cosas no se presentan de esta forma a causa de la presencia de la homonimia y de la sinonimia. Un primer estudio de los lugares

6. *Tópica*, I, 18, 108b, 32-33.
7. *Tópica*, II, 2, 110a, 15-17.

que de ello pueden derivar aparece en el segundo libro de los *Topica*. En el caso de un término con más de un significado, es decir, en el caso de la homonimia, el que debe sostener una tesis, siempre que la homonimia no haya sido advertida, puede probar su propio aserto sirviéndose de uno solo de sus significados y luego generalizar implícitamente aprovechándose del vehículo lingüístico. Análogamente, el que deba combatir una tesis puede conducir su propia confutación sirviéndose de un solo significado y extender luego la conclusión por medio de la homonimia. Cuando consta la homonimia, hay que distinguir sus varios significados y plantear varias argumentaciones a menos que se postule la extensibilidad de la conclusión a la esfera de la permanencia lingüística.[8] Lo mismo puede decirse para la sinonimia, con las adaptaciones oportunas.

Pero en el mismo momento en que el lenguaje se convierte en un elemento relevante de la discusión la dialéctica trasciende el puro terreno de la palabra y penetra en estructuras que son atribuibles directamente a las cosas. La identidad y la diferencia de los significados se miden en efecto tomando como base la posibilidad de una palabra de entrar en varios contextos considerados incompatibles o en la posibilidad de que varios términos sean sustituidos en un mismo contexto sin modificarlo. Los parámetros de valoración de la identidad y disparidad de los significados y de la compatibilidad y permanencia de los contextos constituyen las relaciones de contrariedad, contradictoriedad de grado, etc.; las reglas para su uso constituyen sus respectivos lugares. Sobre la base de las relaciones de contrariedad, contradictoriedad, etcétera, es posible establecer la compatibilidad, la incompatibilidad y la implicación de dos contextos y de sus correspondientes usos lingüísticos. Dos proposiciones cuyo sujeto y predicado sean dos a dos contrarios son entre sí compatibles, mientras no lo son dos proposiciones con predicados contrarios, sin que lo sean los sujetos. Una proposición implica necesariamente la proposición que se obtiene invirtiendo los contradictorios del sujeto y del predicado; y en fin, la atribución de un predicado implica a un cierto nivel la atribución de aquel mismo predicado en cada uno de los niveles inferiores al dado, de forma que su negación a un

8. *Tópica*, II, 3, 110a, 23-b, 15.

cierto nivel implique su no-atribución a todos los niveles superiores a los dados.[9]

El que sostenga una tesis se esforzará en no acoger proposiciones incompatibles con ella y en arrastrar a su adversario a la admisión de proposiciones implicadas en la tesis. El que impugna en cambio una posición debe arrastrar al adversario a la admisión de posiciones incompatibles con la tesis o proposiciones que impliquen incompatibilidad con la tesis. Durante estas discusiones se aclara el eventual estado de indistinción lingüística que puede haber caracterizado hasta aquel momento la disputa. Un mismo término puede entrar en contextos compatibles, o también dos términos pueden ser substituidos sin producir incompatibilidad. En el campo de las convenciones lingüísticas encontramos estructuras fijas e independientes de las propias convenciones, que permiten escoger y ordenar a las propias convenciones. Nada, empero, nos garantiza que al optar provisionalmente por el uso común como norma para ambos contendientes, al verificarlo con el *test* de las relaciones que hemos ilustrado más arriba, se susciten conflictos o se revelen lagunas. El oponer asunciones lingüísticas elementales a estructuras fijas puede conducir al abandono de la ingenuidad lingüística, punto de apoyo de las primeras argumentaciones y que son con frecuencia el vehículo de las argumentaciones iniciales. La única garantía que existe para conseguir un razonamiento exento de conflictos y lagunas, consiste en el uso exclusivo de estructuras y relaciones de compatibilidad, incompatibilidad e implicación por ellas producidas, y prescindir de las convenciones lingüísticas —o al menos de su uso primario e independiente— que pueden encubrir las estructuras constantes o contravenir las relaciones que estas mismas estructuras autorizan. Mientras los usos lingüísticos convencionales son sumamente maleables, con márgenes muy anchos de extensibilidad y restricción, en cambio las estructuras relacionales son más bien rígidas y hacen posible la inserción de cualquier formulación lingüística en un contexto en el que "una cosa cualquiera que se diga incluya en cierto modo a muchas puesto que de cada objeto se siguen necesariamente varias nociones".[10] Pero estas estructuras que en

9. *Tópica*, II, I principalmente, 113a, 1-10; 8, 113b, 15-26; 10, 114b, 36-115a, 14.
10. *Tópica*, II, 5, 112a, 16-18

cierto sentido no son más que prohibiciones o autorizaciones de vincular los términos entre sí, para Aristóteles no pertenecen ya al lenguaje en cuanto ya no poseen el grado de arbitrariedad que es propio del lenguaje.

Esta es la primera respuesta que da Aristóteles al problema que constituye el centro de las discusiones sobre la dialéctica surgidas en los círculos socráticos y reavivadas por la filosofía platónica. Hay estructuras objetivas que dan lugar a prohibiciones lingüísticas y a relaciones de compatibilidad e incompatibilidad entre los enunciados. Tomando por base estas estructuras es posible descubrir lagunas e inconsistencias en el razonamiento de un interlocutor y decidir el resultado de una discusión. Hasta en los casos en que la ambigüedad lingüística, tan cara a la erística, queda proscrita, se acaba no obstante recurriendo a aquellas estructuras. Ellas no pertenecen al lenguaje en cuanto éste es convencional y arbitrario, sino directamente a las cosas, que el lenguaje debe enunciar. En la raíz de la toma de posición de Aristóteles frente a la erística de los círculos socráticos menores, está la tesis de que el lenguaje puede anunciar la realidad de forma exhaustiva, en cuanto pueden realizarse en él las constantes estructuras de las cosas. Arrancando del problema planteado por las reglas que rigen las discusiones y que hacen posible un final claro y significativo de la palestra dialéctica, Aristóteles acaba recurriendo a un lenguaje capaz de enunciar la realidad en sus estructuras constantes y en su orden sin lagunas ni conflictos. Junto a los lugares sobre las relaciones del segundo libro de los *Topica,* que acabamos de mencionar, aparecen también los lugares sobre los géneros y las especies. Estos últimos constituyen el centro de uno de los núcleos más importantes de toda la obra; y es precisamente en relación a los géneros y a las especies como se va configurando el ideal enunciativo del lenguaje que constituye el resultado al que tiende toda la investigación aristotélica. Al llegar a un cierto nivel el ideal del razonamiento perfecto, cuando se vencen todas las competiciones, cuando se resuelve la relación controvertible, se convierte en el razonamiento que enuncia la organización necesaria de los géneros y de las especies. Pero a este punto la relación controvertible queda anulada.

2. *La dicotomía y el problema de las premisas*

Los tres libros centrales de los *Topica*, el IV, V y VI, que con la introducción común constituyen un todo relativamente unitario e independiente, están dedicados a la inclusión de las especies en los géneros y a las definiciones de las especies. Se ha observado[11] —y la observación nos parece oportuna— que el tema de los tres libros a los que aludimos se refiere implícitamente al procedimiento dicotómico usado por Platón. Los términos γένος y εἶδος son precisamente los utilizados por Platón en el *Fedro*[12] y en el *Sofista*[13] para definir el procedimiento dicotómico que debe hallar los εἴδη de un γένος. Lo que diferencia, en cierto sentido, a Aristóteles y a sus *Topica* de la práctica empírica de los erísticos y sofistas es justamente el descubrimiento de la dicotomía platónica, que al fin hace posible el hallazgo de una técnica unificada de la discusión y el establecimiento de estructuras generales que permitan encontrar reglas abstractas.

No obstante, estas observaciones son suficientes para señalar que la actitud de Aristóteles frente al procedimiento dicotómico es completamente distinto del que caracteriza a Platón. Es la misma actitud que hemos visto delinearse frente a la situación dialógica general. La dicotomía para Platón presupone cierta "trama lógica" en el razonamiento a tratar, es decir, la posibilidad de encontrar cierto orden entre las nociones que concurren en una búsqueda; pero no presupone que ese orden deba revelar al que busca un modo infalible. Antes bien, el único instrumento de que dispone es todo un contexto de opciones, pero no dispone de ningún criterio que le indique que la opción realizada le lleve precisamente a una reproducción impecable del orden objetivo. Ello no significa, no obstante, que uno de los interlocutores pueda decir en cada paso de la búsqueda *cualquier cosa;* en cada paso, toda la búsqueda realizada controla, condiciona y limita el campo de la opción subsiguiente, que se configura como opción de una especie de un género dado, que a su vez puede ya haber sido implicado en toda una cadena de precedentes inclusiones.

11. H. Cherniss, *Aristotle's Cristicism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944, p. 27.
12. 265d-266a.
13. 219a-c.

La atención de Aristóteles se centra precisamente sobre estas. relaciones vinculadoras. Al referirse por ejemplo uno de los interlocutores al término *B* como especie del género *A*, se obliga a tener que sostener toda una serie de relaciones particulares entre *B* y *A* y entre todos los términos de la división que de ella pueda originarse; relaciones que, caso de tener validez, le servirán para reforzar sus propias afirmaciones, mientras, por otro lado, podrán ser contendidas por el que intenta confutarle. Cuando en una discusión aparecen dos géneros de una misma especie, puede sacarse ventaja de ello siempre que uno de los géneros se presente como especie del otro género y como género de la especie; acontece todo lo contrario cuando presente un punto vulnerable en el que se pueda apoyar para establecer que la división en géneros y especies no se ha realizado bien.[14] Además el género se divide en especies que forman parte del género, mientras éste no forma parte de aquellas; complexivamente el género no debe ser más amplio que el conjunto de especies que contiene.[15] Aquellas relaciones presuponen qué géneros y especies constituyen una serie continua de elementos ordenados según una amplitud creciente o decreciente, conforme al sentido del recorrido, nunca infecta por ninguna cadena que contenga un sólo elemento contrario a uno cualquiera de los elementos de la cadena originaria. Escogida al azar una especie en una cadena, su esencia contendrá todos los predicados ascendentes que estén por encima de la especie. También en cierto sentido es éste un paisaje propio de la dicotomía platónica, que al final de un proceso de división recoge todas las definiciones escogidas para definir el objeto en cuestión, y con frecuencia arranca precisamente del objeto para recorrer, retrocediendo, todo el camino que conduce a las determinaciones más generales. Pero al examinar los casos en que Platón echó mano efectivamente del método dialéctico, como los que nos ofrece en el *Sofista*, observamos la suma libertad con que utiliza el procedimiento diairético. La búsqueda de la definición del sofista se repite varias veces y en cada ocasión se presentan repeticiones de diversas divisiones. De esta forma se obtiene la inclusión de la especie sofística en dos géneros que, como la caza y el cambio, no sólo no están subordinados entre sí, sino que además son

14. *Tópica*, IV, 2, 121b, 24-122a, 3.
15. *Tópica*, IV, 2, 121b, 24-122a, 3.

opuestos.[16] Esto va contra una regla aristotélica precisa, según la cual una especie debe incluirse en una cadena continua y unívoca que tiende hacia un final que cada vez va ensanchándose.

Puede afirmarse, desde cierto punto de vista, que la labor de Aristóteles fue la codificación o tal vez el fortalecimiento de la dicotomía que Platón no se preocupó de formalizar. Y puede añadirse que, bajo este fortalecimiento, está la preocupación por el aspecto propiamente competitivo de la discusión, en la que una laguna cualquiera puede siempre serle confutada al que defiende una tesis. En cambio Platón durante sus investigaciones sólo incidentalmente aclara la naturaleza de la dialéctica, y su preocupación se centra principalmente en los resultados que obtiene de cada intento que de vez en cuando ratifica en la medida que estima oportuno. En el curso de su propia investigación, no obstante, Aristóteles introdujo modificaciones relevantes en los presupuestos platónicos. Presupone en efecto que géneros y especies pueden ordenarse en forma perfecta. En este caso la posición del que sostiene una tesis será imbatible, puesto que frente a la propuesta de incluir la cosa en cuestión en una clase, esa clase o bien encontrará su sitio en la clasificación por él construida, o bien se revelará perteneciente a una cadena de inclusiones incompatibles con la misma cosa. Excluyendo de su consideración los campos específicos a los que se refieren las discusiones, y proponiéndonos únicamente encontrar las reglas generales referentes a la pura relación competitiva entre los protagonistas de una discusión, *Aristóteles presupone una sistematización perfecta y sin laguna de la cadena de géneros y especies capaz de desempeñar la función de norma de las posiciones que se presenten en el curso del diálogo*. Esa es la situación-límite, que, llevada a efecto, hace inexpugnable la posición del que la sostiene, mientras a ella pueden acudir todos los que intentan confutar toda posición que no se adecue a ella.

El orden perfecto de las inclusiones es el que, arrancando del género más amplio, alcanza el objeto singular a través de una serie de especies intermedias, sin que excluya a ninguna clase que, directa o indirectamente, contenga al objeto en cuestión y sin que se incluya ningún elemento que pueda pertenecer a una clase distinta a aquella en que se incluye.

16. *Tópica*, IV, 2, 121a, 10b, 3.

Tampoco un orden tal es incompatible con la dicotomía platónica y tampoco anula la opción que es la más relevante de sus características. Efectivamente, al tomar como punto de partida el género más amplio, nos encontramos ante la opción de las múltiples especies en él contenidas y se presenta la posibilidad de construir cadenas que no tengan los requisitos más arriba expuestos. Para poder eliminar la opción, el punto de partida tendría que ser la cosa a definir y su propia esencia. Unicamente en este caso todas las determinaciones ofrecerían una serie continua y unívoca que excluiría en cada paso de la búsqueda la posibilidad de elección. La esencia, el τί ἐστι del objeto en cuestión, es justamente la que contiene todas las determinaciones constitutivas del propio objeto, dispuestas en el orden antes señalado, de forma que pueda afirmarse que la *consideración de las cosas desde el punto de vista de la esencia es la consideración de las cosas en cuanto insertas en un orden perfectamente coherente.* Por consiguiente, para asir el orden ideal sería preciso poner patas arriba la dicotomía platónica; ya que, en efecto, en la dicotomía la definición de la cosa emerge únicamente al final del proceso divisorio, arranca aceptando bajo su propio riesgo y peligro la idea de un género dentro del que actuará la dicotomía, y en los diversos pasos escoge las determinaciones que tendrán que entrar en la definición final de la esencia.

A este punto el problema de la esencia se convierte en el problema central de los dos libros de los *Topica* que siguen, el V y el VI, que, respectivamente, tratan de la propiedad y de la definición. La propiedad es una característica que distingue una cosa, bien de un cierto número de cosas, bien de todas las demás cosas y esta característica se atribuye a la cosa en cuestión en forma de predicado.[17] Las propiedades más importantes son las que por sí pertenecen a la cosa y la caracterizan bajo todos los aspectos y distinguen de todas las otras. En este aspecto las propiedades deben stisfacer ciertas condiciones; de ellas la más interesante para nosotros es que la propiedad debe establecerse a través de determinaciones más conocibles (διὰ γνωριμωτέρων).[18] Puesto que la propiedad es un medio con el que debe caracterizarse una cosa no puede apelar a cosas menos conocidas

17. *Tópica*, V, 1, 128b, 16-129a, 5.

18. *Tópica*, V, 2, 129b, 2-3.

de las que precisamente queremos aclarar. En este punto el problema está constituido por la dificultad de encontrar los γνωριμώτερα que puedan servirnos para la determinación de la propiedad. Sobre esta cuestión Aristóteles nos ofrece una indicación al observar que la propiedad, pese a que no coincide con la definición, debe no obstante referirse a la esencia (τί ἐστι) y estar precedida por el género al que la cosa pertenece.[19] Todo induce a creer que es posible establecer correctamente la propiedad únicamente apelando a la esencia de la cosa en cuestión y a las determinaciones que, como el género, se contienen en la propia definición; es decir, hay que arrancar de determinaciones que sean tan conocibles como los aspectos de la cosa que precisamente tratamos de aclarar.

Y así el problema queda remitido al libro VI de los *Topica* que trata de la definición. Puestas en dependencia mutua la propiedad y la definición se tratará ni más ni menos de encontrar la definición. Entre otras, también la definición debe satisfacer las mismas condiciones que la propiedad, en cuanto también ella debe ser conseguida διὰ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων.[20] El problema de la búsqueda de estas determinaciones principales y más conocibles, que en el libro anterior había sido remitido sencillamente al presente, ahora debe inevitablemente explicarse. Aristóteles resuelve el problema anunciando una doctrina que constituye el *clou* del libro de los *Analíticos posteriores*, es decir, recurriendo a la distinción entre lo que es principal y más conocible para nosotros y lo que lo es absolutamente.[21] Lo que es más importante y conocible cambia según las circunstancias respecto a cada uno de los interlocutores, y depende de las situaciones en que, según las circunstancias, se encuentran los interlocutores. Puede, por tanto, ocurrir que respecto a un mismo objeto, varios interlocutores den definiciones distintas e incluso que un mismo interlocutor dé, en distintas ocasiones, definiciones diversas.[22] Esta posición parece inaceptable, puesto que la esencia de cada cosa es única.[23] La única forma de acceder a esta esencia única consiste en tomar como

19. *Tópica*, V, 3, 132a, 10-21.
20. *Tópica*, V, 4, 141a, 26-27.
21. *Tópica*, V, 4, 141b, 3-14.
22. *Tópica*, V, 4, 31b, 2; 142a, 1-16.
23. *Tópica*. V, 4, 141a, 35.

punto de partida lo que es en absoluto más principal y conocible. Y para encontrar los términos principales y más conocibles debemos recurrir a una relación objetiva de antecedencia-consecuencia: en este sentido a la especie a definir la preceden los géneros más generales y la diferencia específica,[24] y las más simples de las propiedades de las cosas preceden a las más complejas que a ellas se refieren.[25] Hemos visto en párrafos anteriores que *la esencia de una cosa es el orden unívoco de la cadena de inclusiones a la que pertenece la cosa* y que garantiza en cada cosa la unicidad de la esencia. Pero, como también hemos visto, se refieren además a la cosa las propiedades características de la misma; *la esencia es también el conjunto de predicados más simples presupuestos por las propiedades características de la cosa a definir.* El problema consiste precisamente en hallar este orden unívoco de inclusiones y aquellas relaciones de dependencia.

Llegados, empero, a este punto, Aristóteles modifica radicalmente el plan de sus investigaciones en cuanto su propio objeto y presupuesto pierden importancia. En efecto, de ser posible dar con el orden constitutivo de la esencia, deja de tener interés la situación dialógica, punto de partida de la investigación de los *Topica,* puesto que la posición del que arranca de la esencia de las cosas se hace inexpugnable. Ya que se adecua perfectamente a la realidad y coloca sus propias nociones en la disposición más perfecta posible: el que planteara objeciones tendría seguramente las de perder. Ahora bien, Aristóteles considera posible hacerse con el cabo de la madeja de este orden unívoco que constituye la realidad y sostiene esta tesis con la teoría especial de la definición y con la invención del silogismo y la importancia que le da. No podemos detenernos en ilustrar las particularidades de estas doctrinas y de los detalles técnicos a ellas inherentes. Por otra parte, ellas pertenecen a la teoría de la ciencia que consta de razonamientos necesarios, que se desarrolla partiendo de premisas intelectualmente evidentes y está caracterizada por la verdad incontrovertible de las proposiciones que la constituyen. En el capítulo XXXI del Primer libro de los *Primeros Analíticos* Aristóteles critica de forma radical la dicotomía platónica, rechazándola definitivamente

24. *Tópica,* V. 4, 141b, 25-34.
25. *Tópica,* V, 4, 141b, 6-10.

y substituyéndola por el silogismo que posee justamente el mérito de desempeñar la función de instrumento de reconstrucción del orden necesario de la realidad.

Y no termina aquí aún el razonamiento sobre la dialéctica, sino que en cierto sentido estamos sólo en su comienzo. Hasta ahora, en efecto, no se ha hablado de dialéctica, sino sólo del estudio de la discusión y de la forma de conducirla. *En Aristóteles la teorización de la dialéctica nace sólo cuando el hallazgo de la analítica hace posible la situación dialógica y elimina la discusión como instrumento de búsqueda.*

3. *Dialéctica y apodíctica*

La dialéctica platónica, con su pretensión de ser el camino para descubrir el ser, se ha substituido por aquella ciencia sobre la que Aristóteles teorizaba en los *Analíticos posteriores* y construía en sus primeras obras físicas. Aristóteles substituye la dialéctica de Platón, que colocaba la definición al final de un procedimiento de búsqueda, jalonado de opciones y expuesto a los riesgos que éstas conllevan, débilmente vinculado a una rigurosa disciplina formal y en completa libertad por ser impugnado de la forma más libre en las situaciones planteadas en su curso, por una ciencia que arranca de la intuición intelectual de las esencias, que echa mano de un método cuyo mérito consiste en evitar las opciones y hace posible la construcción del sistema del universo que durante tantos siglos constituirá la base de la ciencia occidental.[26] Empezada su búsqueda en el interior de la dialéctica platónica, aceptando la dicotomía como término formal de referencia, Aristóteles acaba por eliminar la propia dialéctica platónica y el terreno sobre el que comenzara sus trabajos. Con el punto de partida de la competición dialógica, descubrió la existencia de un razonamiento inconfutable, capaz de obligar a cualquier adversario a la rendición. En cierto sentido la búsqueda aristotélica consiguió un efecto paradójico al hacer revivir los mismos ideales de los que había renegado la dialéctica platónica. Platón con su insistencia en el diálogo había rechazado las

26. Sobre la concepción aristotélica de la ciencia y sobre la lógica de la ciencia, cfr. C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Turín, Taylor, 1955, III.

posiciones totalitarias que a propósito del lenguaje se iban delineando en los círculos socráticos. La discusión es una trama de propuestas de enunciaciones que *pueden* formular el ser y el grado de su logro puede ser mayor o menor. La consideración del diálogo como situación propia del hombre frente al ser conducía a la exclusión de posiciones que, como la de Antístenes, atribuían al lenguaje la capacidad de enunciar al ser siempre y en toda ocasión, o a la de aquellas posiciones que, como las de los megáricos, negaban al lenguaje toda capacidad de enunciar el ser. Hay para Aristóteles al menos una clase de razonamiento que necesaria y definitivamente anuncian el ser; y precisamente lo anuncian sirviéndose de aquellas relaciones predicativas cuya simple posibilidad era motivo, para cínicos y megáricos, de rompimiento de la relación enunciativa. Aristóteles creía que era posible disponer de premisas capaces de ofrecer una certeza intelectual muy distinta de la certeza ofrecida por la simple percepción sensible, certeza con la que Antístenes debía contentarse. Garantizada la posibilidad de premisas intelectualmente evidentes, su misma fuerza constrictiva que todos admitían al razonamiento, como valoración tanto positiva como negativa, se convierte en la característica de la propia organización de la realidad, se convierte en su necesidad. Aristóteles aceptó la tesis cínica de la posibilidad enunciativa del lenguaje, aunándola, empero, a una concepción del ser de tipo eleático; y fue precisamente la alternativa platónica la claramente excluida de este acoplamiento de motivos doctrinales. Rechazada la relación problemática en la búsqueda del ser, característica de la filosofía platónica, el diálogo resulta superfluo, y es sustituido con ventaja por la intuición intelectual de las esencias.

No obstante, la noción dialéctica vuelve a presentarse en las partes de redacción más tardías de los *Topica*, los libros I y VIII, y todavía la encontramos otra vez como lógica de la discusión y el diálogo; pero su interpretación queda radicalmente condicionada a la presencia del ideal del saber y por los medios procesales sacados a luz por las precedentes investigaciones de los *Topica*. Puesto que el rasero con que se valora una discusión, el criterio con que puede ponerse punto final a una competición es el razonamiento enunciativo del ser, y puesto que la forma privilegiada del razonamiento apofántico está constituida por el silogismo, deberá el razonamiento dialéctico poder configurarse como razona-

miento silogístico para realizar la condición de confrontabilidad con su modelo. No obstante, el silogismo dialéctico se diferencia del científico por la clase de premisas de las que arranca y por la función que desempeña. Para Aristóteles, abandonado el planteamiento platónico, el filósofo y el dialéctico son dos figuras radicalmente diversas: mientras la verdad de las premisas de las que arranca el filósofo se imponen por sí mismas y sus propias deducciones se desarrollan en solitario, el dialéctico en cambio siempre está obligado a la comunicación con otra persona. Por ello, mientras las premisas del silogismo científico se presentan en forma afirmativa, las del silogismo dialéctico lo hacen en forma interrogativa. El dialéctico, en efecto, emprende una discusión y en su curso se admiten las posiciones sobre la base de preguntas y respuestas.[27] Las premisas de los silogismos son proposiciones que surgen de la solución de los problemas objeto de las discusiones dialécticas. Un problema es la presentación de una alternativa antifáctica en forma de interrogación: por ejemplo: "¿animal terrestre bípedo es o no es la definición de hombre?" La respuesta del interlocutor dará la premisa de una argumentación que tendrá que desembocar en la afirmación de algo sobre la solución escogida precisamente como premisa.[28]

Uno de los mayores peligros que se perfilan ante Aristóteles, como consecuencia del planteamiento dado a su propia investigación, estaba constituido justamente por la dificultad de justificar de forma convincente la posibilidad y la función autónoma de la discusión. Admitida la posibilidad de llegar a un acuerdo sin discusión sobre las cuestiones de mayor importancia, sirviéndose únicamente del ojo solitario de la mente, se corría el riesgo de privar de su razón de ser a la lógica de la discusión. La discusión para Platón era el único camino disponible para alcanzar cualquier acuerdo; para los erísticos de la escuela socrática la discusión era el camino para demostrar la imposibilidad de alcanzar un acuerdo cualquiera. Aristóteles cortó el nudo de esta problemática, herencia socrática, apelando a la intuición intelectual y a la descripción de la estructura necesaria de la realidad, presupuestos objetivos de un acuerdo que ya no debe conquis-

---

27. *Primeros analíticos*, I, 1, 24a, 22-b, 15; *Tópica*, VIII, 1, 151b, 3-16.
28. *Tópica*, I, 4, 101b, 11-37.

tarse a través de la discusión. No obstante el núcleo problemático del que se desarrolló toda la lógica aristotélica fue la búsqueda de las reglas de la discusión, y la práctica de la discusión permanecía en los ambientes culturales de Aristóteles como elemento importante. Y, en fin, la misma estructura silogística dejaba todavía un reducido espacio a la discusión. Pues, en efecto, surgirán en el silogismo premisas que no satisfagan aquellas condiciones. Y en esos casos no se realiza el acuerdo que la apodíctica contradistingue y se plantea la posibilidad de un contraste y de una contraposición de silogismos opuestos. El problema que se planteaba luego era, no obstante, la búsqueda de las funciones que, en la línea de principio posible, podían satisfacer una discusión de aquel género.

Sobre este punto Aristóteles no da una respuesta unívoca, y tal vez sea posible trazar un desarrollo doctrinal muy significativo. Una primera caracterización de la dialéctica en su cotejo con la apodíctica la constituye su aspecto competitivo que concierne a la primera, pero no a la segunda. Dado que el planteamiento aristotélico exige estructura silogística hasta para el razonamiento dialéctico, la competición se configura como un intento de dos interlocutores de adueñarse de la estructura silogística tomando como punto de partida premisas que son fruto de un compromiso. El que interroga prueba de sacar provecho de la necesidad del razonamiento para conducir al que responde a conclusiones a las que no desea llegar; el que responde debe esforzarse por descubrir el derrotero del razonamiento y nunca afirmar lo que haga el juego al adversario, demostrando así que las afirmaciones incómodas no lo son por deducción de las afirmaciones suyas, sino por la naturaleza misma de la tesis en discusión.[29] Se hace posible la competición cuando, al introducirse las nuevas premisas que van aceptándose a través de la discusión, queda rota la necesidad de la apodíctica en el razonamiento dialéctico, y por el hecho de que, en sus afirmaciones, el que responde puede optar de forma distinta a la que quisiera el que interroga. El contraste entre los interlocutores se debe al hecho de que ninguno de los dos quiere cargar con la responsabilidad de las conclusiones incómodas en las que desemboca el razonamiento dialéctico. Entonces el razonamiento dialéctico concluye con conclusiones enojosas: vence el

29. *Tópica.* VIII, 4, 159a, 16-24.

que interroga si consigue demostrar que podía evitarse aquella conclusión con afirmaciones distintas de las hechas por el que responde, mientras vence el que responde si logra demostrar que la conclusión no depende de sus afirmaciones. En otras palabras, el que interroga debe intentar la demostración de que se ha llegado a una conclusión molesta a través de afirmaciones que podrían haber sido distintas y con ello no dar lugar ni a la conclusión incómoda, ni a otras igualmente incómodas; y el que responde ha de demostrar que sus propias respuestas son completamente coherentes, que no pueden ser sacrificadas para evitar la conclusión incómoda y que esta debe imputarse más bien a la tesis inicial. En esta competición el que pregunta ha de demostrar que las respuestas de su interlocutor son discordantes e incompatibles, que contienen lagunas y divergencias, al tiempo que el que responde tiene que defenderse y eventualmente contraatacar. Los instrumentos de lucha en esta competición son todos los lugares sobre géneros y especies, las relaciones, el lenguaje, etc. Es evidente que, una vez descubiertos los principios científicos, una discusión de este género no tiene ningún valor objetivo. El eventual orden o desorden de las afirmaciones puede depender simplemente del grado de extensión de la discusión y nunca alcanza garantía de cosa acabada, mientras sí la alcanzan los principios intelectivamente evidentes. En una discusión de esta clase sólo cuenta el grado de habilidad de los interlocutores que oportunamente deben escoger las afirmaciones y los puntos débiles de su respectivo interlocutor, el primero para no dejarse atrapar en falta y el segundo para descubrir los fallos del primero. Por algo en esta porfía interrogante es lícito recurrir a medios que encubran la marcha del razonamiento para inducir a engaño al que responde al tener que elegir sus propias afirmaciones.[30]

En un principio la investigación aristotélica acoge como materia propia la situación en la que dos interlocutores contraponen dos distintas sistematizaciones de las relaciones, de los predicados y de las jerarquías de los géneros y especies y su propósito es el de encontrar la forma en que cada uno de ellos puede descubrir las lagunas en la sistematización del contrincante o la forma de defender su propia sistematización. Pero durante esta búsqueda Aristóteles descubre la

30. *Tópica*, VIII, 1, 155b, 25-28.

posibilidad de construir un orden perfecto capaz de presentarse, sin necesidad de recurrir a la discusión, sin lagunas ni contradicciones. Entonces la discusión queda relegada a un ejercicio y a una palestra que tiene su razón de ser cuando se presentan distintas sistematizaciones posibles, ninguna de ellas perfecta, colocada como vehículo entre una tesis y una consecuencia incómoda que de ella puede sacarse. Y no obstante Aristóteles no se contenta con reconocer a la discusión un valor puramente competitivo y adiestrativo. Precisamente en el mismo libro VIII de los *Topica,* después de haber presentado la discusión agonística, distingue, además de la agon'stica, otros tres tipos de discusiones: la orientada a enseñar alguna cosa, aquella cuyos objetivos son poner a prueba una tesis y la encaminada a la discusión.[31] Unicamente los dos últimos de estos cuatro tipos de discusión pertenecen en sentido propio a la dialéctica, que por ello es la práctica de la discusión orientada a comprobar la fuerza de una tesis o a preparar una búsqueda. Y, en cambio, de la dialéctica derivan la enseñanza y la agonística, la primera dirigida en realidad a lo científicamente verdadero, ordenándolo según la capacidad del que aprende, y la segunda que no se propone comprobar la bondad intrínseca de una tesis, sino únicamente alcanzar la victoria.

Lo que distingue la propia y verdadera discusión dialéctica de la discusión agonística no es la falta de competición, ni tampoco la forma como se articula la discusión, ni, mucho menos, la estructura lógica del razonamiento que es inmutable. El elemento diferencial es la clase de las premisas. Mientras para la discusión agonística se establecen afirmaciones en vistas únicamente a las posibilidades de victoria que ofrecen, en la discusión dialéctica las premisas se atienen al mundo de la *opinión.* En otras palabras, cuando se debe hacer una opción, solventar una alternativa y no se puede recurrir por definición a los principios científicos, se puede apelar al arsenal de las creencias, que no ostentan la necesidad de los principios intuitivamente evidentes,[32] pero que no obstante ofrecen el mérito de ser compartidas por otros antes de presentarse como premisas en un razonamiento dialéctico.

Entonces la discusión dialéctica se desenvuelve de la si-

31. *Tópicsa,* VIII, 5, 159a, 25-37.
32. *Anal:ticos posteriores,* I, 33.

guiente forma. El que responde establece, frente al problema planteado por el que pregunta, una tesis; el que pregunta propone sucesivamente distintas afirmaciones que el otro acepta o rechaza, atento a las opciones que parecen conformes a una opinión o, al menos, no disconformes a ella. Al final de la discusión el primero ha de haber conducido al segundo a una conclusión incompatible con la tesis originaria. Entonces es preciso optar por la aceptación de la conclusión o por la de la tesis. Ahora bien, las reglas del razonamiento son las mismas que las del silogismo, es decir son necesarias y comunes a los dos interlocutores, mientras la elección de las premisas de los silogismos son relativamente arbitrarias. El hecho de que la conclusión de la argumentación dialéctica sea siempre incompatible con la tesis no significa obviamente que la tesis siempre sea insostenible; el que contesta, en cuanto controla las afirmaciones a través de las cuales se desarrolla la argumentación, sabe cómo usar de la conclusión. Se valora esta última por una escala de grados: puede resultar contraria a una opinión general, contraria a la opinión del que ha de juzgar, indiferente respecto a esta opinión, fundada sobre la opinión del que ha de juzgar, fundada sobre la opinión general. La argumentación dialéctica aumenta su valor de descrédito de la tesis inicial cuanto más cerca está de los últimos grados; y, en cambio, cuando está en sentido inverso, aumenta el valor confirmativo de la tesis inicial.[33]

No es, pues, extraño que Aristóteles señale a Zenón de Elea como inventor de la dialéctica.[34] Zenón, en efecto, aceptaba la tesis de su adversario y, completándola con oportunas afirmaciones, llegaba a una conclusión opuesta a la tesis; el punto más delicado de esta operación son precisamente las decisiones sobre aquellas afirmaciones. Es tarea del que responde honestamente —se trata del individuo más interesado en la buena marcha de la discusión puesto que le compete el honor de defender la tesis— conceder precisamente las afirmaciones que se aparten menos de los valores positivos, para dar el mayor peso posible a lo que se contrapone a la tesis que propugna. Pero el problema está en establecer una tabla de aquellos valores. En el libro I de los *Topica* hay una respuesta que se refiere a este problema.

33. *Tópica*, VIII, 5, 159a, 38b, 35.
34. Diógenes Laercio, *Vitae*, VIII, 57; IX, 25.

En este párrafo el silogismo dialéctico por excelencia, es decir, el dotado de más valor positivo, es el derivado de premisas ἔνδοξα; y ἔνδοξα son las proposiciones "compartidas por todos, o por la mayoría, o por los sabios, y, entre estos últimos, por la mayoría o por los más conocidos y famosos".[35] Por tanto la tesis queda confirmada dialécticamente cuando un razonamiento dialéctico debe admitir para rechazarla premisas que no satisfagan aquellas condiciones, mientras queda dialécticamente refutada cuando es incompatible con un razonamiento que satisfaga aquellas condiciones.

Llegados a este punto, parece que ya está completo el cuadro de la dialéctica aristotélica. La dialéctica encuentra su propio campo específico de acción en el ámbito de la opinión, en el que el hecho de que el razonamiento no arranque de las determinaciones de la substancia primera en sí da origen a la relación dialógica, y hace posible a los interlocutores aceptar proposiciones que no están en situación de integrarse en un organismo completo y coherente, como es el de la ciencia. Mientras los principios propios de cada ciencia señalan límites infranqueables, fuera de los cuales no puede extenderse la investigación, en cambio las afirmaciones opinables pueden siempre enfrentarse con sus propias implicaciones y eventuales impugnaciones que pueden surgir tomando como punto de referencia la estructura del razonamiento científico perfecto, que se configura, respecto al razonamiento dialéctico justamente como el modelo ideal de argumentación inconfutable.

Por tanto el razonamiento dialéctico se mueve entre dos polos: *por un lado es un razonamiento organizado como el científico, y por otro está construido sobre premisas opinables.* Lo que lo distingue del razonamiento científico es el estar construido sobre esta categoría de premisas. El punto de partida no es la certeza de los principios, sino el problema, es decir, una cuestión controvertida, sobre la que existen autorizados y discordantes pareceres, opiniones, contrastes, puntos de vista dispares entre la mayoría y los competentes o entre los propios competentes.[36]

Todo el mecanismo de la discusión se desarrolla entre estos dos polos del razonamiento dialéctico: el que responde impugna el polo opinable y su única preocupación es que

35. *Tópica,* I, 1, 100b, 21-23.
36. *Tópica,* I, 11, 104b, 3-5.

sus respuestas tengan el mayor valor opinable posible; el que interroga impugna el polo del razonamiento y sólo se preocupa de los pasos obligados en los que puede constreñir al interlocutor a renegar de la tesis. Los dos polos tienden a converger cuando el mundo de las opiniones acreditadas se presenta con tal elevada coherencia y todas las afirmaciones fundadas sobre la opinión implican necesariamente otras tantas proposiciones fundadas que la tesis puesta a examen es del todo insostenible; y tienden en cambio a divergir cuando el mundo de la opinión presenta profundas incoherencias, de forma que las afirmaciones cónsonas con la opinión llevan a consecuencias infundadas y la veracidad de la tesis resulta altamente probable. En este sentido los casos-límite los constituyen respectivamente lo que nadie aceptaría (paradoja) y lo que todos admiten:[37] en estos dos casos no se origina discusión dialéctica. Esta vegeta en las zonas de consensos, de opiniones suficientemente elevados, relativamente coherentes, fundados sobre lo habitual de la mayoría o sobre el parecer de los competentes y siempre depende de las condiciones subjetivas de los interlocutores: del valor que conceden a las opiniones corrientes y de lo amplio del terreno por el que se extienden las preguntas. Sus límites son la certeza absoluta y la total incredulidad.

Contemplada en esta perspectiva, la dialéctica se convierte en la técnica de confrontar una tesis determinada con las creencias aceptadas por la mayor parte de los hombres o por los competentes en cada tema específico. Esta clase de técnica es necesariamente una técnica dialógica en la medida en que el mundo de la opinión no está capacitado para ofrecer premisas unívocas e indiscutibles. En efecto, existe cierto margen en la elección de las premisas que son optativamente probables, desde el momento en que en los casos de paradoja y de creencias uniformemente aceptadas no surge discusión. Pero justamente porque las premisas dialécticas son fruto de una opción, pueden ser impugnadas, puestas en duda, invalidadas: en otras palabras, el mundo de la opinión, que ofrece los cánones de valoración, no queda al abrigo de la discusión, sino que está implicado en ella. Nada garantiza que las opiniones organizadas dentro de las leyes del silogismo, presenten un todo coherente, y a su respecto la ratificación o recusación de lo contradictorio de

37. *Tópica*, I, 10, 104a, 4-8.

la tesis resulte probativo por la misma tesis. Por ello el mundo de la opinión, asumido como criterio de juicio de una tesis cualquiera, queda sometido a una organización que intenta darle coherencia: pues si es cierto que el que responde acepta las premisas del mundo de las opiniones lo hace siempre bajo el estímulo y dentro del esquema presentado por el que pregunta. Y ese último se propone conducir a su interlocutor desde la tesis a una conclusión contraria a la tesis, a través de los pasos que sean necesarios. Por consiguiente el logro de la discusión exige la organización de las opiniones.

Después de esas aclaraciones resulta comprensible la forma en que Aristóteles llegó a una descripción de las funciones de la dialéctica que es parcialmente distinta de la analizada anteriormente. Dice Aristóteles en el libro I de los *Topica* que la búsqueda emprendida puede ser útil en las ejercitaciones, en las conversaciones y en las ciencias filosóficas.[38] Esta clasificación de las funciones de la dialéctica y la otra clasificación del libro VIII tienen como elemento común el atribuir a la dialéctica la función de búsqueda que lleva a la ciencia; y como elementos nuevos el atribuir a la dialéctica en el libro I la función de ejercicio y arte de la conversación. Dejando sin comentario la función de ejercicio, que aparece también en el libro VIII, la referencia a la conversación es muy importante. En esta perspectiva la dialéctica se presenta como arte de ordenar las opiniones respetando los puntos de vista de los que las sostienen y estableciendo las relaciones de compatibilidad e incompatibilidad entre las creencias opinables. Se trata evidentemente de aquella función ordenadora del mundo de las opiniones, asumido como canon de estimación, que en párrafos anteriores hemos intentado ilustrar. La ordenación de las opiniones es también la función a través de la cual la dialéctica explica su función más propia, consistente en preparar la formulación de la ciencia. Mostrando cómo haciendo reaccionar a las opiniones con la estructura del razonamiento apofántico, revelan la posibilidad de un determinado orden, se opera la mediación entre los principios, que deben ser presupuestos de las demostraciones propias de cada ciencia, y las creencias familiares a los que cultivan las ciencias. Antes de introducir las afirmaciones en el implacable rigor de la

38. *Tópica*, I, 2.

deducción demostrativa, la discusión dialéctica puede mostrarnos sus pros y sus contras, que en el terreno cient fico sólo pueden ser de un modo, y muestra incluso su plausibilidad desde un punto de vista de ordenamientos, que no tienen todos los carismas de cientificidad, pero que en cambio tienen el valor de estar al alcance de la mano.

La dialéctica aristotélica, en su formulación más madura, *es la técnica de confutar una tesis deduciendo su contradictorio de premisas fundadas en la opinión*, es decir, *la técnica de confrontar una afirmación cualquiera con un grupo de creencias más o menos organizado.*[39] Difícilmente encontraríamos otro teorema que diferencie tan netamente la concepción aristotélica de la dialéctica de la platónica. Mientras para Platón la dialéctica tiene la doble misión de liberar de la opinión y enseñar la forma de utilizar los conocimientos particulares, en cambio para Aristóteles la dialéctica queda confinada al mundo de la opinión, con una misión preliminar en sus relaciones con las ciencias, pero destinada a desaparecer cuando éstas brotan. El punto de ruptura está sin duda precisamente en la concepción de la ciencia, que para Aristóteles es enunciación unívoca y necesaria de la realidad y no búsqueda y tanteo; y como consecuencia de este planteamiento quedan confinados al mundo de la opinión la discusión, todo el método socrático de la duda y la réplica. Y ello significa que las creencias pueden ser discutidas y confrontadas, pero no definitivamente abandonadas, sino únicamente substituidas por otras creencias. Lo paradójico, que no había asustado a Sócrates, y las creencias comunes a todos no pueden ser sometidas a discusión, como tampoco los procedimientos de la discusión y las estructuras últimas de la realidad. Sobre estas cosas solemnes, sobre la estructura de la realidad y del razonamiento, sobre las verdades ciertas en cuyo nombre puede incluso criticarse la tradición, sólo el filósofo puede pronunciarse, pero el filósofo es el solitario que ha cruzado el umbral de la intuición de los principios.[40]

En la cultura griega la posición aristotélica constituye la ruptura abierta con la tradición socrática. Platón, Euclides y Antístenes dieron interpretaciones distintas al método dialéctico-socrático; pero todos coincidieron en su nota de ca-

39. *Elencos Sofisticos*, 2, 165b, 2-4.
40. *Tópica*, VIII, 1, 155b, 1-15.

rácter primario y principal. Para Platón era el medio de acceder al ser; para cínicos y megáricos su fracaso señalaba el fracaso de todo intento de enunciar el ser. Aristóteles niega al método dialéctico este carácter principal. Con él no se accede al ser, porque el ser únicamente es asible por medio del lenguaje apofántico; por consiguiente dado que su función se limita al mundo de las creencias constituidas, no es utilizable para problemas fundamentales. La resolubilidad de las discusiones a través de las que se explica aparece clara cuando se tiene en cuenta que su modelo es el razonamiento enunciativo de la realidad, y que la realidad únicamente puede ser de una forma. El verdadero razonamiento dialéctico se presenta como *imitación* de la ciencia:[41] esta relación imitativa se funda sobre la estructura lógica común al razonamiento apodíctico y al dialéctico. Ambos se sirven del silogismo y difieren sólo en el valor de sus premisas. Los erísticos, anclados al presupuesto socrático del carácter privilegiado del razonamiento dialéctico, no comprendieron este punto y negaron radicalmente la posibilidad de resolver los conflictos dialécticos. La erística en este sentido es una *falsificación* de la dialéctica[42] y una ruptura de la relación imitativa que une la dialéctica a la apodíctica: en estas condiciones es evidente que sólo pueden derivar las insolubles confusiones que a manos llenas esparcieron los discípulos de Sócrates.

Con esta concepción de la dialéctica Aristóteles echaba por tierra uno de los puntos con los que Platón estuvo más encariñado: el vínculo existente entre verdad y búsqueda, entre discusión y conocimiento, entre demostración y revisión. Para Aristóteles, la dialéctica es una lógica menor que mora en los campos de la búsqueda y de la discusión, campos en los que son posibles las correcciones, pero en los que no se alcanzan nunca ni el conocimiento, ni la verdad, ni la demostración. Queda siempre limitada a una lógica de lo pro-

41. *Elencos sofisticos*, 183b, 1-8.

42. La distinción más madura entre dialéctica y erística, la encontramos en los *Elencos sofisticos*, 11, que en cierto modo es desarrollo de los *Tópicos*, A, 1, 100b, 23-27. Aristóteles distingue en *Elencos sofisticos*, 11, de forma incluso históricamente exacta, la sofística de la erística: ambas se sirven de idénticos medios de discusión, pero sus objetivos son distintos. El sofista tiende a la exhibición de un saber aparente, a adquirir fama que le procure ganancias, mientras el erista pretende sólo la victoria en la discusión, es decir, hacer valer ciertas características de la forma en que ha trabado el razonamiento.

bable, es decir, a una lógica que en último análisis recurre a las creencias constituidas.

Durante un largo período de la historia de la filosofía permanecerá esta noción aristotética de dialéctica. Tomado en el significado que le diera Aristóteles, el término "dialéctica" constituirá con mucha frecuencia el vehículo de asociación entre un método de discusión y la imposibilidad de alcanzar la verdad en su plenitud. Incluso cuando se arrincone el ideal de la ciencia, que en el contexto aristotélico constituía el polo opuesto de la dialéctica, incluso entonces el significado aristotélico de dialéctica poseerá todavía una plausibilidad. Nos referimos al significado hoy todavía en uso para designar razonamientos *únicamente* dialécticos. Se pretende designar con esta expresión, siguiendo la doctrina aristotélica, aquellos razonamientos que se limitan a confutar una tesis recurriendo a creencias cuyo único valor es el de ser aceptadas por el que sostiene la tesis, pero sin servirse de principios o procedimientos que, al pertenecer a una disciplina específica, tengan una validez críticamente consolidada. Pero este significado moderno y relativamente desfasado puede alcanzarse únicamente despojando la doctrina aristotélica de uno de sus elementos históricamente más significativos: la recusación definitiva del socratismo en nombre de un saber solitario que pretende encontrarse cara a cara con el ser.

4

Dialéctica estoica

por Carlo Augusto Viano

1. *La discusión sobre la dialéctica en los círculos socráticos*

Debemos a los estoicos la elaboración de un significado del término "dialéctica" que en modo alguno puede reducirse ni al significado platónico ni al aristotélico. Su originalidad la constituye no sólo su *independencia* de los otros dos significados, sino además su distinta *procedencia* histórica. La dialéctica estoica no puede interpretarse como producto, y mucho menos como síntesis, de aquellos dos significados, puesto que, al menos en parte, deriva de experiencias culturales y de motivos doctrinales anteriores a la formulación más madura de la doctrina platónica y de la teoría aristotélica. Los antecedentes estoicos se remontan a la coyuntura cultural formada en torno a la figura de Sócrates, corriente alejada e independiente del platonismo y del aristotelismo y a las que no obstante también se remontan las posiciones de Platón y Aristóteles. Ciertamente que los precedentes socráticos de la dialéctica estoica actúan como puntos de referencia en las determinaciones de las posiciones de Platón y Aristóteles; y a su vez la posición estoica tiene en cuenta las posiciones de Platón y Aristóteles en el desarrollo de los motivos que encuentra en sus propios precedentes culturales. Pero más que el producto del platonismo y del aristotelismo, más que su consecuencia necesaria o la desembocadura de un desarrollo histórico unilineal de la que aquellas doctrinas

fueran los primeros pasos, la dialéctica estoica constituye una real y verdadera vía distinta de la interpretación dialéctica platónica y aristotélica, una vía independiente formada sobre bases filosóficas distintas del platonismo y del aristotelismo.

El filón cultural al que esa doctrina se remonta, puede rastrearse en una escueta noticia que nos da Diógenes Laercio. Zenón de Kitión, fundador de la Estoa, se estableció en Atenas a consecuencia de haber sufrido un naufragio, y se hizo discípulo del cínico Crates, y en su búsqueda afanosa de la sapiencia griega también atendió las enseñanzas de los académicos Jenócrates y Polemón, lo mismo que las de Estilipón.[1] Estilipón es una de las figuras más eminentes y fascinantes de la escuela megárica, y su rasgo característico consiste en su insistencia en las tesis comunes a los seguidores de Euclides y de Antístenes.[2] Zenón, según la anécdota que narra Diógenes, fue encaminado hacia la filosofía por la lectura de los *Memorables*, de Jenofonte. Esta lectura suscitó en él el deseo de encontrarse con los hombres allí descritos. Queda claro el significado de este episodio: Zenón es a Crates, como Jenofonte es a Sócrates. Pero con eso no queda dicho todo, pues para Zenón la filosofía también se configura como intento de realización del modelo socrático, que aquel mercader fenicio de treinta años ve encarnado en aquel santón cínico Crates. En la tradición doxográfica recogida por Diógenes se establece un claro vínculo indirecto entre Zenón y Sócrates, y ese vínculo une tanto a los epígonos de Platón, como a Crates y Estilipón, es decir, une a los representantes de la escuela cínica y a los de la escuela megárica respectivamente. Por medio de estas vinculaciones el fundador del estoicismo es remitido a Sócrates a través de un recorrido independiente del que va de Sócrates a Platón y a Aristóteles.

Es muy útil la indicación que nos ofrece la tradición recogida por Diógenes para el que quiera hacer la historia de

1. Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, VII, 1, 2 (en las notas que siguen indicaremos esta obra simplemente con "D. L.").

2. Séneca (*Epistolae*, 9) y Plutarco (*De animi tranquillitate*, VI) atribuyen a Estilipón la moral de la apatía y de la autosuficiencia de clara procedencia cínica. Estilipón sostiene, en lógica, la tesis de que sólo la predicación idéntica es legítima (Plutarchi, *Adversus Colotem*, 22, 23). El hecho de que Estilipón fuera discípulo de Diógenes nos lo dice D. Laercio (VI, i, 76). Sobre el tema, cfr. D. Henne, *Ecole de Mégare*, París, 1843, pp. 205-216.

la noción estoica de dialéctica. Sus remotos orígenes no hay que buscarlos en las teor as platónicas y aristotélicas, sino en las discusiones que sobre la dialéctica surgieron precisamente en los c rculos socráticos, de las que fueron protagonistas Platón, los cínicos y los megáricos. Por ello es preciso volver a plantear brevemente aquellas discusiones, trazando el desarrollo de las posiciones cínicas y megáricas que tienen por fondo la polémica con Platón y Aristóteles.

Nace la noción de la dialéctica de las discusiones sobre la interpretación de la enseñanza socrática que se originó entre los discípulos de Sócrates. Uno de los motivos de la discordia, y no el de menor importancia, fue el desacuerdo en la interpretación y en la práctica del método de búsqueda y discusión adoptado por el maestro. Todas las interpretaciones de la búsqueda socrática tienen como fundamento que esa debe desarrollarse a través de una discusión formada por preguntas y respuestas breves. Sobre este punto coinciden las más divergentes de las interpretaciones de la filosofía socrática. El Sócrates de Jenofonte y el Sócrates de Platón son, bajo este punto de vista, muy similares. En Aristóteles se encuentra uno de los testimonios socráticos en este sentido; [3] algunos discípulos de Sócrates dedicaron una particular atención al método de discusión por medio de preguntas y respuestas.[4] Cuando la palabra "dialéctica" empieza a usarse, relacionada con el método socrático, se vincula a la discusión consistente en preguntas y respuestas breves. Esta clase de discusiones y su codificación no son en realidad socráticas. Se han llevado a cabo profundas investigaciones sobre los precedentes del método socrático y de los diálogos filosóficos que compusieron los discípulos de Sócrates inspirándose en los procedimientos discutivos del maestro. Dejando a un lado los intentos de remontar el procedimiento socrático precisamente hasta Zenón de Elea o hasta Epicarmo y hasta la literatura cómica, sí puede afirmarse que el procedimiento de las preguntas y respuestas

3. *Elencos sofisticos*, 183b, 5-10.

4. Puede ello deducirse de los títulos de las obras de los discípulos de Sócrates: Simón escribió un περὶ τοῦ διαλέγεσθαι. (D. L. II, xiii, 123), Simia un περὶ λογισμοῦ (ibíd. XV), Antístenes un περὶ τοῦ διαλένεσθαι ἀντιλογικός, tres libros περὶ τοῦ ἀντιλέγειν y un περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως (ibíd. VI, 1, 16-17).

breves era conocido y practicado por los sofistas.[5] Incluso en el caso de que no quiera reconocerse ningún valor independiente al testimonio de los Δισσοὶ λόγοι que conocen las técnicas de los κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι,[6] no puede olvidarse, sin embargo, que precisamente en el *Protágoras*, de Platón, se reconoce al sofista la habilidad de mantener largos razonamientos oratorios y de sostener una discusión consistente en rápidos y breves incisos.[7] Por otra parte, con esta técnica Protágoras realiza aquel ἀντιλέγειν que consiste en sostener de vez en cuando, con procedimientos recíprocamente independientes, la tesis opuesta a la del interlocutor incluso en el caso de que éste asuma sucesivamente dos tesis contradictorias entre sí. El sofista ha de poseer el arte de confutar cualesquiera respuestas del interlocutor y de construir a su vez respuestas inconfundibles alcanzando siempre la victoria en las lides verbales. Nada debe levantarse como obstáculo en este camino, ni siquiera la postura que haga incoherente el comportamiento del sofista. Todos los sofistas, partiendo de posiciones filosóficas distintas, reivindican el poder humano de engendrar conocimientos y valores que aunque no posean la clase de validez que se reconoce tradicionalmente al saber y a los valores, tienen, no obstante, la compensación de estar libres de prejuicios y de rémoras que la tradición opone a la inteligencia humana. Los valores y los conocimientos de los que hablan los sofistas tienen su ser en la sociedad y en la convivencia humana de donde brotan su fuerza de persuasión dando a los que de ella disponen un poder efectivo para controlar y dirigir a los otros hombres. Las técnicas, que en principio pueden ser libremente cambiadas, pero que deben siempre escogerse con arreglo a las circunstancias, consisten en pre-

5. Sobre la cuestión de los escritos socráticos y de los precedentes del método socrático, cfr. V. De Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, París, Presses Universitaires de France, 1952, parte II, donde se expone y examina ampliamente la literatura sobre esta materia.

6. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 90, 8, 1. Sobre esta obra cfr. A. E. Taylor ("*Sócrates* and the Δισσοὶ λόγοι") en *Varia Socratica*, Oxford, 1911; H. Maier, *Sokrates*, Tübingen, 1913; E. Dupreel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, Editions du Griffon, 1948, pp. 190-200, 206-225; A. Rostagni, *Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica*, en "Studi italiani di filologia classica", N. S. II, 1922, pp. 148-201; M. Untersteiner, *I Sofisti*, Turín, Einaudi, 1949. pp. 364-367.

7. *Protágoras*, 335b-c

guntas y respuestas breves y en razonamientos oratorios largos, es decir, en una conferencia propiamente dicha.[8]

Pese a que el método de preguntas y respuestas no fuera invento de Sócrates, únicamente el uso que de este método hizo Sócrates fue designado con la palabra "dialéctica". En el estado actual de las fuentes disponibles no puede establecerse si la palabra "dialéctica" fue usada por vez primera por Platón o si se limitó Platón a codificar en una forma particular la significación de una palabra que en aquel entonces ya era corriente en el lenguaje filosófico. Los únicos testimonios relativamente antiguos que no son platónicos referentes al término "dialéctica", se deben a Jenofonte[9] y al megárico Clinómaco;[10] pero es muy dudosa la independencia del uso que Jenofonte hace de la palabra, y Clinómaco pertenece a la tercera generación megárica que muy bien puede ya haber sufrido la influencia platónica y aristotélica. A pesar de que los documentos de que disponemos no nos indiquen el *inventor* del término "dialéctica" nos permiten en cambio decir que los usos más antiguos de este término se remontan al método socrático de la pregunta y la respuesta en lo que la palabra tiene de característico respecto al uso que de ella hicieron los sofistas.

Platón caracterizó el procedimiento socrático fijando los extremos entre los que se mueve: el reconocimiento de la propia ignorancia y la búsqueda de un saber objetivo. El reconocimiento de estos puntos, fijados claramente por Platón, en cierta forma se vislumbran en todas las interpretaciones que nos ofrece Sócrates, incluso si a veces algunos

8. Del uso simultáneo que hicieron los sofistas de la conferencia y de las discusiones encontraremos documentación en Platón, *Hipias menor* (363c-364c) y el *Gorgias* (447b-c).

9. *Memorables*, IV, v, vi.

10. Suida (discípulo de Sócrates), dice que los discípulos y seguidores de Euclides se llamaron "dialécticos" a partir de Clinómaco. Galeno (*Historia Philosopha*, 7; Diels, *Doxographi Graeci*, 604, 16) señala a Clinómaco lo mismo que a Euclides y a Menedemos, entre los fundadores de la escuela. D. L. lo cita como el más antiguo lógico teórico (II, x, 112); y esto confirma el testimonio de Suida que lo presenta como discípulo directo de Euclides (cfr. Pauly-Wissowa *Kleinomachos* y *Dialektiker*). Suida presenta siempre a Brisón como fundador de la *dialéctica erística*, pero admite, no obstante, que fue Clinómaco el que infundió vigor a aquella clase de dialéctica. D. L., en fin, atribuye el uso del término dialéctico en la escuela de Euclides a Dionisio de Calcedón (II, x, 106), maestro de Teodoro el ateo. Sea como fuere, se trata de un uso muy antiguo que se remonta a los discípulos directos de Euclides y es probablemente contemporáneo de los últimos diálogos de Platón y de las primeras investigaciones lógicas de Aristóteles. Apoya este criterio, el testimonio que presenta Suida sobre Clinómaco, visto a la luz de las noticias que da Diógenes Laercio sobre Clinómaco.

puntos se explicitan y otras veces casi se presumen o se usan en temas análogos para fines distintos y con lenguajes diversos. Jenofonte insistió en el aspecto positivo del saber definitorio que Sócrates alcanza; Aristóteles en el carácter inductivo de las búsquedas socráticas, que, en el diccionario aristotélico, equivale al carácter preparatorio del razonamiento en su confrontación con el saber científico; la escuela cínica y la megárica insisten en proclamar la ignorancia del hombre y de los obstáculos que hacen difícil el camino del saber. En los círculos socráticos la palabra "dialéctica" adquirió un significado específico referido al método de la discusión por medio de preguntas y respuestas breves, como medio de liberarse de las presunciones del saber y como medio de adquirir un saber universal, en lugar de como instrumento para convencer y avasallar al adversario.

Mientras Platón intentó realizar y profundizar el vínculo socrático entre reconocimiento de la ignorancia y búsqueda del saber, las otras escuelas socráticas, en cambio, separaron y endurecieron los dos elementos. Antístenes, discípulo de Gorgias,[11] que conocía de cerca las artes de los sofistas y estaba familiarizado con sus posturas radicales negativas o reductivas, endurecía por una parte la ignorancia socrática con la tesis de la inalcanzabilidad del saber, y, por otra parte, colocaba el intento positivo de Sócrates en el logro del tipo de vida propio del santón cínico. Paralelamente, Euclides de Megara anteponía a la búsqueda socrática la ciencia de Parménides, trasladándola del campo del ser al del bien, y deducía la postura crítica y negativa de Sócrates como elemento dependiente del saber. En este panorama definido por las posiciones de Platón, de cínicos y de megáricos se enmarca la discusión sobre la dialéctica entendida como método socrático de discusión. La teoría platónica de la dialéctica se construye en medio de esta discusión, y en su formación puede verse invertida, como reflejada en un espejo, también la posición de sus interlocutores cínicos y megáricos. Muchas veces pueden divisarse sus tesis interpretando en clave positiva lo que Platón presenta como la pseudodialéctica.

---

11. D. L. VI, 1, 2.

2. *Dialéctica y erística*

Platón polemiza con Antístenes presentándolo como una reencarnación del sofista.[12] Lo que según Platón distingue la dialéctica socrática del método sofístico de la discusión por medio de breves frases, es la incompatibilidad de la primera con la retórica, puesto que esa para los sofistas era una arma complementaria respecto a la discusión dialógica. Antístenes traicionó en este punto la enseñanza del maestro constituyendo otra vez una relación de compatibilidad entre la dialéctica y la retórica. Sin embargo, el antiguo vínculo sofístico ahora se hac a descansar sobre nuevas bases: por esto Platón hablaba de una *reencarnación* del sofista.[13] Antístenes se apropió de la técnica antilógica del sofista que ya con Protágoras había sido definida como la posibilidad de confutar a un tiempo dos tesis recíprocamente contradictorias. Pero, mientras para Protágoras aquella posibilidad abría al hombre el camino de opción y le ofrec'a los medios para hacer triunfar los valores reproducidos por esta actitud, en cambio para Antístenes aquella posibilidad se convertía en el signo de la negatividad radical del dominio en el que la antilogia es posible. Y así se ofrecía la alternativa del abandono completo de aquel terreno y de la aceptación del ideal del sabio c'nico. Ese, en su búsqueda de la naturaleza, renuncia a la sociedad y a sus convencionalismos que son los que determinan la posibilidad del error y del engaño y que proponen opciones que deben ser mantenidas con medios que no están en condiciones de garantizar

12. Natorp dio (en Pauly-Wissowa, s. v.) un vasto elenco de referencias platónicas en Antístenes. Principalmente el *Eutidemo* se considera un diálogo escrito expresamente contra el fundador del cinismo, orientado a demostrar la traición al método socrático y el retorno a la sofistica. Sobre todo este tema, y en particular sobre la polémica de Platón contra Antístenes cfr. Maier, *ob. cit.*, I, 292, II, 94, 211, 215-229. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, pp. 117-118. A. E. Taylor, *Plato, Londres* 1937,[4] p. 96. De Magalhães-Vilhena, *ob. cit.*, pp. 375 ss.

13. Platón dice que antes los hermanos Eutidemo y Dionisodoro sólo se dedicaban a la oratoria forense, mientras en la actualidad se han convertido en expertos en la lucha con argumentaciones y en confutar cualquier cosa, verdadera o falsa, que se diga (*Eutidemo*, 272a). El paso de la oratoria político-forense a la práctica confutatoria representa precisamente el paso de la verdadera y propiamente dicha sofística a la práctica de Antístenes que Platón identifica polémicamente con la primera.

el éxito. Entonces la retórica se convierte en el instrumento para proponer y recomendar aquel ideal de vida.[14]

Desde este punto de vista, la sofística es la que establece el vínculo dialéctica-retórica. Para los sofistas la retórica tiene valor en cuanto ofrece posibilidades prácticamente ilimitadas de opciones y de afirmaciones y actúa paralelamente a la discusión dialógica: la primera ofrece posibilidad de persuasiones y la segunda de confutaciones contradictorias. En cambio, para Antístenes el valor de la retórica depende de su posibilidad de recomendar un determinado ideal de vida y realizar el abandono de toda pretensión de saber. El razonamiento persuasivo de carácter político o forense, se transforma en sermón edificante, y esta característica permanecerá como característica de toda la literatura cínico-estoica. La antilogia es únicamente arte de confutar todas las tesis para excluir por completo cualquier intento de adquirir saber auténtico. La confutación socrática, cuyo objetivo era eliminar el saber aparente y preparar el logro del saber auténtico, ahora se transforma en la confutación cuya misión es eliminar totalmente cualquier posibilidad de saber. La actitud activa del sofista que ve en el reconocimiento del carácter convencional del mundo humano la premisa necesaria para su conquista, es sustituido por la actitud de renuncia del cínico que descubre en el carácter convencional del mundo el fundamento de la huida del mundo para buscar el ideal bastante mezquino de la pura naturalidad. El reconocimiento socrático de la ignorancia ha perdido su propio carácter crítico y se ha transformado en la tesis dogmática de la inalcanzabilidad del saber.

Con este panorama doctrinal por fondo se desarrolla la interpretación del método dialéctico de Sócrates llevada a cabo por Antístenes. El arte de confutar, del que también Sócrates se servía, ahora debe usarse para eliminar totalmente las condiciones que hacen posible el saber aparente, que es el principal objetivo de la polémica socrática. Para ello Ant´stenes apela directamente a la experiencia sofística. Platón en el *Eutidemo* pone en escena a dos sofistas que han perfeccionado el arte de sus maestros; que no se limitan a buscar la victoria en los tribunales y en las asambleas

14. Platón atribuye, junto a su habilidad sofística, a Eutidemo y Dionisodoro, también una προτρεπτική σοφία (*Eutidemo*, 278c). Además también otras fuentes atribuyen a Antistenes la práctica de la oratoria protréptica (D. L., VI, i, 1) y está documentada en las obras que se le atribuyen (*ibid.*, 16-18).

políticas, sino que practican toda clase de discusiones sobre cualquier tema, buscando únicamente impugnar cualquier tesis que se les proponga.[15] La técnica de la confutación, que ilustra profusamente el *Eutidemo,* consiste en oponer a una proposición cualquiera otra proposición que sea verbalmente idéntica, en la que las mismas palabras aparezcan con significados distintos. Extremando la generalización de esta afirmación de que todas las tesis son impugnables, debe encontrarse también entre las proposiciones de la teoría de la dialéctica de Antístenes la tesis de que ninguna tesis es confutable.[16] No es casualidad el gran número de autores que atribuyen esta tesis a Antístenes.[17] Si todo es confutable, todo es arbitrario y, por tanto, es igualmente legítimo, y es imposible distinguir entre posiciones justas y posiciones erróneas, entre saber real y saber aparente. Aquella función de criticar y discernir que practicaba Sócrates se hace imposible y el escepticismo socrático se convierte en la recusación total de la discusión. De esta forma la confutación socrática, en vez de ser el comienzo de la eliminación del saber aparente, se convierte en la negación radical de sí misma.

Es a esto a lo que Platón, contraponiéndolo a la *dialéctica,* llama *erística,* que considera como una degeneración del método socrático y como una reencarnación del sofismo. Mientras la dialéctica consiste en un uso correcto de un patrimonio de conocimientos reales,[18] la erística, sirviéndose del procedimiento discutivo que es también propio de la dialéctica, se propone la demolición de las condiciones fundamentales que hacen posible los conocimientos efectivos y la destrucción de aquel terreno sobre el que Sócrates había intentado determinar la comunicación objetiva y sobre el que se movía su búsqueda filosófica y su práctica del diálogo.

También la escuela megárica, pese a que arranque de presupuestos distintos, llega a una clase de erística muy afín a la de Antístenes. Mientras el punto de partida de An-

15. *Eutidemo,* 271c-272b, 275e, 276e.

16. *Ibid.,* 285e-286e.

17. Aristóteles, *Tópica,* I, 11, 104b, 20.

18. Platón observa que los geómetras, los astrónomos y los calculadores "como ellos mismos no sabrían usar de sus descubrimientos, sino sólo descubrir, los pasan al instante a los dialécticos para que los usen, al menos aquellos que no están del todo privados de cordura" (*Eutidemo,* 290c).

tístenes es la negación radical del saber objetivo y conceptual en favor de una filosofía edificante, Euclides de Megara, en cambio, elabora una interpretación de la dialéctica análoga a la de Antístenes a pesar de que arranque de los principios de Parménides.[19] El Sócrates de Antístenes es el santón cínico que nada sabe en absoluto y que anda orgulloso de su ignorancia y que la considera como una conquista; el Sócrates megárico es el que aplica la doctrina eleática del ser y del uno a la esfera de la moral. Para Euclides, la búsqueda socrática de la definición unitaria de la virtud y su intento de resolver el problema de la unidad normativa del comportamiento humano, se convierten en un caso particular del principio de Parménides de la unidad del ser. Según Euclides el bien es uno; los múltiples elementos de la vida moral, como la virtud, la inteligencia, la sabiduría, etc., son únicamente nombres; lo opuesto al bien puede eliminarse como no-ser.[20] Para el Sócrates platónico, el saber ético positivo y la unidad de la vida moral deben conseguirse a través de la eliminación de las definiciones parciales y engañosas, y ello mediante la discusión; y deben delinearse de tal forma que se tenga en cuenta el procedimiento por medio del cual se llegó a aquellos logros. En cambio, para Euclides se convierten en algo que ya se presupone, una forma de saber metafísico del que dependen la interpretación de la dialéctica socrática y su uso efectivo.

La tradición considera a Euclides como un razonador hábil, sutil y capcioso y a él atribuye algunos de los más célebres sofismas;[21] sus discípulos seguirán sus pasos y serán llamados, por su fama de polemistas, "eristas", mientras ellos, al menos a partir de Clinómaco, se atribuirán el nombre de "dialécticos". Los sofismas, especialidad de los megáricos, serán algo distintos de aquellos a los que solían recurrir los seguidores de Antístenes. Estos últimos, usando una palabra en dos sentidos distintos, inducían al interlocutor a la admisión de grupos diversos sobre un mismo tema de tal forma que obtuvieran abundancia de afirmaciones contradictorias. En cambio, los megáricos arrancaban

19. D. L. II, x, 106.

20. Euclides "decía que el bien es uno, llamado con muchos nombres: a veces se llama sabiduría, otras divinidad y otras inteligencia y otras cosas de este género. Luego eliminaba las cosas opuestas al bien diciendo que no existen" (D. L. II, x, 106). Cfr. Ciceronis, *Acad. pr.* II, 42, 129.

21. D. L. II, x, 107.

del reconocimiento del significado abstracto de un término para luego continuar o proceder usándolo de forma ambigua para así sacar una consecuencia discordante con una verdad fácilmente comprobable; también les gustaba construir los dilemas, es decir, razonamientos que contenían dos proposiciones incompatibles y que no obstante eran inseparables; o, en fin, construían *sorites,* consistentes en razonamientos que al introducir en ellos la cantidad continua, se proponían el paso de un orden de magnitud a otro, como una opción completamente convencional, que desde el punto de vista del propio razonamiento eran insolubles.[22] La intención de los megáricos al construir estas sutilezas era demostrar la posibilidad, inherente al lenguaje, de elaborar procedimientos racionales inaceptables y en desacuerdo con las más obvias verdades, o razonamientos incapaces de resolver el problema de base. Comprendemos el significado de este trabajo cuando recordamos la tesis fundamental de Euclides. Esta apunta a la demostración de que, establecida una distinción real entre los objetos a los que se refieren los términos lingüísticos, se origina una clase de razonamiento en el que las propias reglas que deberían permitir el reconocimiento de la verdad, determinan la posibilidad de procedimientos aparentemente verdaderos, es decir, fundamentan la *mistificación de la verdad.* El único camino de salvación consiste en reducir todos los significados a los que Parménides reconoció en el ser, admitiendo la unidad sustancial del objeto al que deben referirse todas las palabras.

Las implicaciones de la dialéctica megárica son análogas a las de la dialéctica de Antístenes: consisten en abandonar total y definitivamente los instrumentos que permiten la posibilidad de un fracaso y el fin que debería permitir su realización. Para Antístenes la confutación, es decir, el invertir una tesis sobre la base de admisiones del interlocutor que la sostiene, es una arma roma desde el momento en que, sea cual fuere la tesis, puede sufrir este vuelco; y de ello deriva que toda tesis es sostenible. El razonamiento constructivo, para los megáricos, puede desembocar en razona-

22. Diógenes Laercio atribuye al megárico Eubulides de Mileto el descubrimiento de estas aporías: "El embustero, el escondido, la Electra, el velado, la muchedumbre, el cornudo, el calvo" (II, x, 108). El escondido, la Electra, el velado y el cornudo son aporias del primer tipo: el embustero del segundo; la muchedumbre y el calvo del tercero.

mientos en los que o bien uno queda desprovisto de toda orientación o bien se ve obligado a admitir aquello que según los criterios con los que se han afirmado las premisas se tendría que rechazar. La dialéctica de Antístenes extiende su empleo a la confutación de cualquier adversario y a la reducción a un mismo plano de arbitrariedad de todas las posibles tesis sostenibles; en cambio, la dialéctica megárica prefiere construir modelos de posibles razonamientos aberrantes. Una y otra, no obstante, logran el mismo objetivo: demostrar la imposibilidad de dar crédito al lenguaje y al razonamiento y la imposibilidad de verificar aquella dimensión de discusión y de búsqueda en común que constituía el núcleo de la filosofía socrático-platónica. Para estos dialécticos la fuerza constrictiva del λόγος, que para el Sócrates platónico debía liberar de las falsas opiniones, se convierte en un elemento disponible para cualquier objetivo y en el posible vehículo para los peores absurdos. El Sócrates platónico reconoció la posibilidad de usar el lenguaje para construir un saber aparente, pero intentó individuar las condiciones de este uso para poder eliminarlo. En cambio, para los dialécticos, la liberación socrática debe ser ejercitada sobre el lenguaje *tout court*.

3. *Los presupuestos lingüísticos de la dialéctica*

La discusión sobre la dialéctica, tanto en la escuela cínica como en la escuela megárica, se vincula con la discusión sobre el problema del lenguaje. El estudio de este problema constituye un paso importante en la evolución de los círculos socráticos: representa el intento de aclarar los presupuestos, las condiciones y los límites de la validez del método socrático. En cierta forma, la filosofía de inspiración socrática, incluyendo también la platónica, son soluciones divergentes de este problema de fundamentación de la filosofía. Es muy lógico que el estudio de un método que se basaba tan ampliamente en la discusión y en la comunicación topase con el problema del lenguaje. También sobre este punto la escuela cínica y la megárica toman posiciones opuestas y simétricas, eficientemente expuestas en el *Cratilo*, de Platón. En este diálogo, Ermógenes y Cratilo representan, el primero, la corriente que afirmaba que a los significados lingüísticos los determinaban la convención y la

costumbre, y el segundo, la que afirmaba que los nombres, por naturaleza, es decir, siempre y necesariamente, se refieren a un objeto que les es propio.

No es difícil descubrir a los megáricos en los que sostenían la tesis convencionalística y a los cínicos en los de la tesis opuesta.[23] Para los primeros, frente al modelo eleático de la realidad objetiva, el lenguaje, introductor de multiplicidad y cambios, es fruto de una producción humana puramente convencional. Para los segundos, al negar la posibilidad de cualquier saber conceptual y la posibilidad de superar la ignorancia socrática, les resultaba imposible establecer una teoría del ser para valorar la rectitud de los términos lingüísticos: estos constituyen el único camino de acceso a las cosas que únicamente están disponibles como objetos de referencia de las palabras. Si tras la posición megárica está la posición metafísica eleática, tras la posición cínica está el intento de colocar a un mismo nivel al sabio y al inculto: por ello atribuyen a las palabras una rectitud natural que da la misma legitimidad a todos los usos lingüísticos, prescindiendo del grado de aproximación al modelo ofrecido por el saber auténtico. Por consiguiente, la tesis megárica y la cínica se vinculan de esta forma: la primera afirma que *todos los usos lingüísticos son igualmente arbitrarios*, la segunda que *todos los usos lingüísticos son igualmente legítimos.*

Las interpretaciones de la dialéctica que acabamos de esbozar están vinculadas a las teorías lingüísticas a las que nos hemos referido con anterioridad. Corresponde a la teoría lingüística cínica la interpretación de Antístenes de la dialéctica, como instrumento para eliminar la posibilidad de cualquier confutación. A la teoría lingüística de los megáricos corresponde la teoría erística de un Eubulide y de Alexino, que se proponen demostrar que las reglas lingüísticas convencionales nos llevan a aporías y, por tanto, no pueden ser invocadas para calificar al objeto tal como es. Pero

23. Sobre la identificación de Cratilo con Antístenes cfr. Maier, *ob. cit.*, II, 222, n. 1; Natorp, *ob. cit.*, pp. 119-121; Taylor, *ob cit.*, p. 86, n. 1. Es interesante anotar, en lo referente a la atribución de la tesis de Hermógenes, que Diógenes Laercio relaciona a Hermógenes, discípulo de Sócrates y hermanastro de Calias, con el elatismo (III, i, 6), convirtiéndolo simétricamente con Cratilo, en maestro de eleatismo de Platón. Pese a que la veracidad de esta noticia no sea muy digna de consideración, no obstante establece una relación verosímil. Por lo que sabemos de Euclides parece que sostuvo tesis convencionalísticas (cfr. n. 20); esta clase de tesis, sin duda pertenecen a escuelas más tardías.

es la teoría de la proposición el instrumento técnico con el que se realiza el paso de la teoría lingüística a la interpretación de la dialéctica. A partir de cierta época, las discusiones sobre el problema de la predicación debieron ser apasionadas en los círculos socráticos, si hemos de juzgar por su resonancia en los diálogos de Platón y en los escritos de Aristóteles. Por otra parte, la predicación constituye la mínima unidad significativa del razonamiento que forman las discusiones: ella es el vehículo de la tesis que hay que combatir, de la conclusión que opone la confutación a la tesis inicial, de las afirmaciones que permiten el desarrollo de la confutación. Es precisamente a partir de la proposición que es posible establecer condiciones o formular observaciones que sean extensibles a todo el razonamiento de la discusión. Aplicando a la proposición las teorías lingüísticas puede llegarse a conclusiones que atañen a todos los razonamientos. De la mano de la posibilidad y de los límites que se reconocen al vínculo predicativo pueden señalarse las lindes del razonamiento en general e indicar sus posibilidades. Además la interpretación de la proposición a través de las teorías lingüísticas generales hace posible formular las fundamentales advertencias a las que hay que atenerse para evitar en el terreno lógico las aporías propiamente dichas. Llega un momento en que la discusión sobre la dialéctica toma el aspecto de lo que debe evitarse para eludir los problemas paradójicos o insolubles, vinculados con los medios argumentativos disponibles. Probablemente es un mérito de los cínicos y de los megáricos haber contribuido a plantear el problema de la dialéctica como problema de prohibiciones lógico-lingüísticas, usando en un nuevo sentido materiales y observaciones ya conocidos por los sofistas. El propio Platón, principalmente en la última fase de su especulación, se enfrentó con este problema y definió su propia solución con referencia explícita a las doctrinas sostenidas por los filósofos postsocráticos más célebres.

Aristóteles atribuye explícitamente a Antístenes una teoría bien precisa respecto a la predicación. Según Aristóteles, Antístenes sostiene que "nada puede decirse a no ser con la expresión que le es propia, una expresión para cada cosa";[24] Antístenes y sus discípulos niegan particularmen-

24. *Metafísica*, V, 29, 1024b, 32-34.

te la posibilidad de la definición y admiten únicamente la cognoscibilidad de los estados de las cosas, pero no su esencia.[25] Según el testimonio de Aristóteles la tesis fundamental de la doctrina lógica de Antístenes es que es imposible encontrar dos expresiones lingüísticas equivalentes: cada expresión lingüística tiene su propio objeto de referencia al que está unida necesariamente y no puede nunca ser sustituida por otra. La definición es precisamente el intento de expresar el significado de una palabra con una expresión o con una frase lingüística distinta del término, pero que está con él necesariamente relacionada. Ello presupone que una misma cosa puede ser expresada al menos por dos expresiones lingüísticas distintas. Esta posibilidad tiene como fundamento la afirmación de que distintos términos indican estados distintos de una cosa que permanece idéntica a sí misma, el núcleo necesario de la cual, que permanece a través de los distintos estados, se indica precisamente por medio de la definición. La polémica de Antístenes contra las ideas platónicas y la burla que dirige a su invisible "equinidad" [26] son justamente los testimonios de su rotunda negación de la esencia. Pero el desacuerdo entre Platón y Antístenes surge antes de la discusión de la teoría de las ideas: en realidad queda determinado cuando Platón en el *Cratilo* decide abandonar las teorías totalitarias del lenguaje e indagar qué usos lingüísticos son válidos y cuáles no lo son. De ello nace la exigencia de encontrar un modelo con el que medir los usos lingüísticos, escogiendo entre los muchos significados que un término pueda tener para fijar de alguna forma los significados que se creen legítimos.[27] Avanzando en esta dirección llega Platón a definir el significado de los términos sobre la base de las vinculaciones que puedan tener con otras palabras de tal forma que la determinación de un significado lingüístico se convierte al final en la selección de las vinculaciones que de aquel término se han considerado posibles y legítimas.[28]

25. *Metafísica*, VIII, 3, 1043b, 24-28.

26. Las burlas que Antístenes dirige a las ideas platónicas y su ironía a cuenta de la "equinidad" y de la "humanidad" nos han llegado por Simplicio y David, comentadores de Aristóteles (cfr. los textos en C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855, p. 32). Diógenes Laercio atribuye esa misma polémica a Diógenes de Sínope (VI, ii, 53).

27. *Cratilo*, 438b-440e.

28. *Sofista*, 261c-264b.

La solución platónica topa con la negativa de Antístenes a admitir cualquier tesis que implique privilegiar un determinado uso lingüístico en detrimento de los demás: ello implica que una búsqueda o un saber pone en duda la sabiduría popular contenida en las palabras y también en la forma en que es usada por todos. Todas las proposiciones y todas las definiciones son para Antístenes una reunión correcta de términos que no permite la selección de significados que Platón se augura. Desde este punto de vista todas las proposiciones son simples determinaciones de significado y la individualización de un objeto. Pero puesto que todos los significados, es decir, todas las vinculaciones de términos, poseen la misma legitimidad, existe la posibilidad de determinar los significados y uniones constantes que desempeñen el papel de piedra de vuelta de un edificio lingüístico coherente. Antístenes no admite que un término, a pesar de entrar en diversos contextos, mantenga un núcleo significativo constante: al contrario, en cada contexto adopta un significado nuevo que mantiene con los otros significados una simple relación de heterogeneidad. La palabra "hombre" no tiene el mismo significado cuando se toma aisladamente que cuando forma parte de la expresión "hombre blanco". En términos objetivos, las expresiones que enuncian estados no pueden reintroducirse en una unidad correspondiente a una esencia de la cosa que desempeñe la misión de substrato de los estados, pues son entre ellos semánticamente independientes. Por consiguiente la predicación no se mide según el patrón de una esencia, sino que hace referencia a un estado y toda palabra se refiere a un estado particular de la realidad, así como toda vinculación de palabra se refiere a un particular estado complejo de la realidad. La legitimidad de las uniones no depende de la esencia de una cosa, sino de su referencia a un estado y, puesto que un estado es independiente de cualquier otro estado, una unión de dos expresiones lingüísticas es legítima únicamente cuando establece la identidad de dos expresiones lingüísticas que se refieran a un mismo estado. Por tanto, para Antístenes la relación predicativa no constituye en forma alguna la posibilidad de intercalar en contextos dispares un término que no obstante permanece único y constante en su significado: todas las relaciones predicativas están constituidas por la instauración de la identidad semántica entre sus términos.

Esta solución, no obstante, permite todavía resolver el

problema de la predicación y construir criterios para establecer proposiciones no expuestas a los peligros que caracterizan el dominio de la lógica. En efecto, todos los términos de las proposiciones son palabras que pueden usarse en muchos sentidos y que todos son igualmente legítimos. Ahora bien, dos expresiones lingüísticas cualesquiera pueden considerarse con el mismo derecho semánticamente idénticas y semánticamente distintas: los trucos lógico-lingüísticos y las confutaciones nacen precisamente de esta disponibilidad semántica no reconocida. La única garantía de obtener proposiciones válidas y no expuestas a los riesgos de las deformaciones irreductibles de una interpretación, está constituida por la construcción de predicaciones de las que el segundo término sea verbalmente idéntico al primero. En este caso, cualquiera que sea el significado de la palabra y por distinto que sea de un individuo a otro, la proposición que se obtenga será plenamente válida y reconocible por cualquier persona.

En sustancia es esta la doctrina que Aristóteles atribuye a Antístenes aludiendo a la correspondencia de un término a otro y de una palabra a otra y a la negativa de aceptar la posibilidad de la definición. Platón en el *Sofista* alude claramente a la reducción de todas las predicaciones posibles a la predicación idéntica cuando se refiere "a los jovenzuelos y a los viejos que aprenden tarde" y que se "regodean si pueden impedir que se diga que el hombre es bueno; pero toleran que se diga únicamente que el bueno es bueno y que el hombre es hombre".[29] Sostener esta tesis equivale a excluir completamente la posibilidad de la predicación y sostener que ningún término es en forma alguna vinculable con ningún otro término. Una doctrina que, según Platón, se confuta a sí misma desde el momento en que niega la legitimidad de los instrumentos lógicos que son los mismos a los que recurren para expresarla.[30] Según Platón, Antístenes fue incapaz de ver que la unidad de una cosa puede constituirse a través de la multiplicidad de sus determinaciones, y que el nombre de una cosa puede ser explicado a través de la especificación de las posibles propiedades que puedan pertenecer a esta misma cosa. La doctrina lingüística, que se atribuye a Cratilo en el diálogo homónimo, daba aho-

29. *Sofista*, 251b.
30. *Sofista*, 251d-252d.

ra sus frutos: si cada palabra tiene su propio significado irreductible, constituido por su estado real, ninguna predicación idéntica, tampoco es posible. En el fondo se trataba de enunciar rigurosamente la exclusión del razonamiento y de la discusión que Antístenes había expresado sistemáticamente con su "οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν". La prohibición lingüística que debería haber impedido la confutabilidad de todas las cosas, acaba desbaratando la posibilidad de cualquier afirmación que estuviera en grado de afirmar alguna cosa y no se limitase a emparedar un significado en su absoluta inconfrontabilidad con otros significados.

Platón en el *Sofista* alude precisamente a las doctrinas lingüísticas de los que aceptan el principio eleático de que existe solamente el uno y que es únicamente uno. Siempre el lenguaje había constituido una dificultad para los discípulos de Parménides. En efecto, el lenguaje parece haber sido construido sin tener en cuenta el postulado de la unidad del ser y parece un medio apto para expresar una concepción de la realidad que corresponde más bien a un tipo de realidad heraclítea dominada por el devenir y por la multiplicidad. Euclides de Megara intentó salvar la dificultad constituida por el lenguaje, afirmando que la multiplicidad de las expresiones lingüísticas con las que puede ser indicada la unidad no invalida su carácter rigurosamente unitario y exclusivo. Todo lo que el lenguaje parece indicar como no incluible en el ser, pertenece al no-ser y queda taxativamente excluido. Platón no estaba de acuerdo en conseguir una tan fácil solución. No resulta ello tan fácil, ni tampoco está permitido en las reglas fundamentales de la filosofía eleática, eliminar por su irrelevancia la multiplicidad del lenguaje. La única forma de que dispone un eleático para desembarazarse de la incómoda multiplicidad lingüística consiste en cortar de raíz la relación semántica que une la palabra con su objeto: decir que todas las palabras o bien indican el ser-uno o bien indican el no-ser, es decir, que las palabras no tienen ninguna relación real y no deben recibir crédito en lo que ellas pretenden manifestar.[31]

31. Observa Platón que el reconocimiento de la realidad y función autónoma al lenguaje, capaz de designar en más de una forma al ser, es el origen, incluso desde el punto de vista eleático, de la multiplicidad (*Sofista*, 244c). Entonces al filósofo eleático sólo le queda negar cualquier independencia del lenguaje.

Si por una parte la posición de Antístenes apunta a eliminar totalmente la posibilidad de las proposiciones no idénticas, en cambio la posición megárico-eleática abre la puerta al reconocimiento indiscriminado de vínculos predicativos de todas clases. Considerado en sí, el lenguaje, dejando de lado la teoría eleática del ser como unidad, no posee ninguna estructura particular y no es posible deducir de él motivos distintos de los motivos convencionales del uso, que son completamente gratuitos desde el punto de vista del ser, para preferir más a unos que a otros. Por otra parte, la filosofía eleático-megárica se escuda en esta arbitrariedad del lenguaje para sostener que todos los nombres o bien se refieren al ser único o denotan cosas que no existen: en efecto, o violan o distorsionan los significados estatuidos en nombre de una doctrina formulada sin tener en cuenta las exigencias del lenguaje, o bien son puramente sistemas convencionales. Quedan bastante claras las implicaciones de esta doctrina: fuera del razonamiento que enuncia las propiedades necesarias del ser-uno-bien, las palabras pueden ser vinculadas de cualquier forma, incluso todas las formas que hacen imposible la comunicación y la determinación unívoca de las conclusiones de un razonamiento. La erística que tiene su punto de partida en Euclides de Megara, tiene por objetivo demostrar que pertenecen al lenguaje, considerado independientemente de los presupuestos eleáticos, los vínculos irresolubles desde el punto de vista del simple lenguaje. La dialéctica socrática, aficionada con frecuencia a conclusiones inciertas y desconcertantes, más que a conclusiones dogmáticas impositivas, es precisamente interpretada como el intento de iluminar lo poco digno de consideración que es el lenguaje y las posibilidades argumentativas que ofrece en relación a la doctrina de la unidad de la virtud y del bien, entendido como objeto de un saber privilegiado. Por consiguiente, Euclides llegaba a conclusiones complementarias respecto a Antístenes. En el lenguaje, lo mismo que Antístenes, veía el reino

"Pero si pone el nombre idéntico a la misma cosa, tendrá que admitir que ella no es nombre de nada; si dice que es nombre de alguna cosa, tendrá que sólo es nombre de un nombre y nada más" (*ibid*, 244d). Negada al lenguaje toda independencia, desaparece su función y, sobre todo, desaparece su originariedad: o las palabras son referidas a un objeto distinto del que ellas indican por sí, o bien crean un reino de ilusiones de las que es imposible pasar al ser.

de la arbitrariedad más completa, pero ello por razones opuestas; en efecto, mientras Antístenes sostenía que toda palabra posee una referencia semántica fundamentada y legítima, Euclides sostenía que ninguna palabra estaba en posesión de esta referencia semántica y auténtica, sino que únicamente era el fruto del uso convencional. Y por ello mientras el primero intentaba evitar las aporías lógico-lingüísticas, no admitiendo proposiciones no idénticas, el segundo buscaba remedio a la imposibilidad de poner límites a las convenciones lingüísticas apelando a una teoría filosófica formulada fuera del lenguaje y que estaba en condiciones de contener las disparidades semánticas presentando un único objeto posible de referencia semántica para todos los términos lingüísticos. También para Euclides, por tanto, la única defensa contra las aporías que la dialéctica descubre consiste en abandonar completamente toda clase de discusiones y de búsquedas en común, entendida como vía que pueda conducir a acuerdos al menos parciales y a correcciones internas del instrumento lingüístico del que se sirve. También son radicales para Euclides las prohibiciones que exige la dialéctica y que consisten en rechazar completamente cualquier tipo de razonamiento que no sea el que Parménides hubiera admitido, en realidad un muy menguado sector, y que todo lo más quedan integrados en calificaciones éticas.

4. *El problema de las premisas*

Tal como se configura en los últimos diálogos de Platón la discusión sobre la dialéctica se presenta como una discusión sobre las proposiciones. La diversidad en la práctica del diálogo, las interpretaciones discordantes de la figura de Sócrates, las diferentes posiciones metafísicas impugnadas, encuentran su resumen en las tesis opuestas sobre la estructura y legitimidad de la proposición. Para los cínicos nada puede saberse de la realidad más que lo que dicen las palabras tomadas separadamente; por tanto, es únicamente legítima la proposición idéntica que no sale de la esfera significativa de la palabra singular. Para los megáricos, las palabras son vehículos de un seudosaber en cuanto a la unidad del ser; las únicas proposiciones legítimas son aquellas en las que los predicados figuran como términos sinónimos

del sujeto y cuando el sujeto es el ser-uno-bien. En cambio, para Platón el ser puede iluminarse en el lenguaje cuando se usa el lenguaje para proponer relaciones entre categorías y cuando estas relaciones se establecen de tal forma que se evitan entre sí las aporías; por ello admite las proposiciones que enuncian vinculaciones de términos no idénticos relacionados.

La posibilidad de la predicación no idéntica constituye el punto de partida y el centro vital de las investigaciones lógicas de Aristóteles. Uno de los motivos que dieron origen a los *Tópica* es precisamente conseguir una clasificación de las predicaciones en la forma de la atribución y de la inclusión.[32] Pero mientras Platón se proponía estudiar las condiciones de un razonamiento del que las aporías lingüísticas *pudieran* estar ausentes, Aristóteles, en cambio, prefería ilustrar una clase de razonamientos del que las aporías lingüísticas tuvieran que estar *necesariamente* ausentes. A este fin hablaba de razonamiento apodíctico o científico como de un razonamiento construido con necesidad silogística a partir de las premisas que se imponen necesariamente a la inteligencia. Por tanto, la apodíctica es un organismo que no ofrece opción ni al principio ni durante su desarrollo: en este sentido no da ninguna posibilidad de pasar a un tipo de razonamiento que pueda engendrar una aporía. La aporía es una amenaza significativa sólo para el razonamiento dialéctico que es una *imitación* del razonamiento apodíctico en cuanto que tiene su misma estructura silogística pero no tiene las premisas evidentes. Cuando se presenta esta amenaza tenemos el razonamiento *erístico* que es una *falsificación* del razonamiento dialéctico. Es posible esta falsificación a causa del carácter opinativo de las premisas dialécticas: como la necesidad noética no procede por completo de las premisas científicas, se realiza el acuerdo sobre las premisas a través de una estipulación lingüística con la cual puede infiltrarse una duplicidad de significados no enunciada. En tal caso se pueden presentar premisas que *parecen* conformes a la opinión pero que no lo son; silogismos que parecen tales pero que tampoco lo son.[33] Aristóteles resolvía el problema de la limitación de la predicación eliminándolo al apelar a pre-

32. *Tópica*, I, 4, 101b, 15-20.
33. *Tópica*, I, 1, 100b, 23-27.

misas evidentes y a una estructura sustancial que al ser propia de la realidad debía estar inmune de dificultades insolubles. Mientras megáricos y cínicos sostenían la intranscendibilidad del lenguaje, con intenciones y de formas distintas, Aristóteles sostenía la necesaria correspondencia del lenguaje con la realidad. El punto central de la posición aristotélica está constituido precisamente por la doctrina de las premisas. Esta doctrina distingue de una forma clarísima la interpretación aristotélica de la socrática (y también de la platónica) de la dialéctica. Mientras para los socráticos el razonamiento se desarrolla siempre y en todos los casos a partir de y por medio de premisas sobre las que están de acuerdo los que discuten, en cambio para Aristóteles existe disponible el tipo de razonamiento, el razonamiento científico, que procede de premisas que son uniformes pese a que sobre ellas no se haya conseguido el acuerdo. Al rechazar la concordabilidad como elemento importante de los procedimientos de acceso al ser, corta de raíz las discusiones sobre la dialéctica surgidas en los círculos socráticos: las aporías planteadas por los erísticos y los medios para evitarla interesan únicamente a la esfera de la concordabilidad, pero no alcanzan el ser ni autorizan las consecuencias que tanto cínicos como megáricos, como también el propio Platón, creyeron poder sacar.

La interpretación aristotélica de la dialéctica debió constituir un elemento importante en las nuevas orientaciones que tomaron las discusiones sobre la dialéctica, colocándose como punto de referencia. Principalmente las doctrinas de Aristóteles debieron orientar las discusiones sobre el problema de las premisas. Entre los críticos más encarnizados de Aristóteles sin duda sobresalieron los megáricos, empezando por Eubulides, discípulo directo de Euclides y probablemente muy pocos años mayor que el Estagirita.[34] A medida que va tomando importancia el punto de vista aristotélico, la atención de los megáricos se orienta hacia la naturaleza de las premisas y hacia el carácter del vínculo deductivo. Diógenes Laercio atribuye a Euclides una atención constante hacia las conclusiones antes que a las premisas de los razonamientos.[35] El testimonio de Diógenes recoge un elemento característico de toda la escuela: el punto

34. D. L., II, x, 109.
35. D. L., 107.

4 L

crítico del razonamiento está constituido no por sus premisas, sino por su conclusión. Era este precisamente el rasgo distintivo que Aristóteles atribuyó a la dialéctica, que concuerda las premisas y todo lo dirige hacia la obtención de una conclusión, desde la cual se juzgará la tesis que se está discutiendo. No es casualidad que se atribuya a un megárico casi contemporáneo de Aristóteles, Clinómaco de Turi, el uso de la palabra "dialécticos" para señalar a los discípulos de Euclides. Es decir que ellos reivindican, en contraposición a los que admiten el razonamiento científico con premisas dadas y ciertas, a las que Aristóteles concedió toda la importancia, su función de dialécticos, es decir los lógicos que aceptan como modelos de razonamientos únicamente los vínculos en los que las premisas no son necesariamente verdaderas, sino que deben concordarse. Lo que los separaba de Aristóteles era su convicción de que el razonamiento dialéctico era el único tipo de razonamiento disponible y que en ningún caso era posible apelar al razonamiento científico y a las premisas relativas.

Parece que toda la actividad de los discípulos de Euclides se polarizó en torno a la invención de sofismas célebres de los que la tradición ha conservado los nombres. El objetivo de esta actividad consiste en demostrar que con premisas oportunas es posible alcanzar conclusiones desmentidas por los hechos e integradas por proposiciones incompatibles que remiten unas a otras. La relevancia de estos sofismas depende de su posición frente a las premisas. Para Aristóteles estos sofismas no tienen ninguna importancia desde el momento en que la realidad, organismo armónico de determinaciones predicativas, no ofrece premisas que puedan conducir a conclusiones tan desconcertantes; y el lenguaje es un instrumento imprescindible en la búsqueda del ser sólo en la medida en que lo anuncia fielmente. En cambio para los megáricos las premisas son supuestas y concordantes; y nada nos impide escoger premisas que nos lleven a conclusiones insatisfactorias. El punto más importante de disensión lo constituye en realidad la teoría de la substancia que en la filosofía aristotélica constituía el fundamento de la doctrina de las premisas. Por algo el blanco de las críticas de los más avanzados exponentes de la escuela megárica son precisamente algunos aspectos fundamentales de la teoría de la substancia.

Entre otras cosas, la teoría de la substancia era un inten-

to de justificar la predicación no idéntica, intento análogo pero profundamente distinto del platónico. En esta tentativa Platón y Aristóteles echaron mano profusamente de la categoría de la posibilidad a pesar de que la interpretaron de forma radicalmente distinta. De esta categoría, tomada en su sentido de potencialidad, se sirvió espaciosamente Aristóteles para luchar contra las objeciones de origen eleático sobre la multiplicidad y el devenir. No es pues extraño que los megáricos dirigieran los ataques de sus críticas contra la categoría de la potencialidad. Si al principio redujeron lo posible al ser en acto *tout court*, luego, con Diodoro Cronos, identificaron lo posible con lo que existe o necesariamente existirá. De esta forma Diodoro excluía la posibilidad de un posible que nunca se realizará: en realidad lo posible o es imposible o es necesario.[36] Con esta reducción se eliminaba la distinción aristotélica entre propiedades accidentales y propiedades necesarias, y con ello la prioridad del acto sobre la potencia; todo lo cual significaba el derrumbamiento del edificio de la substancia aristotélica. Lo posible se convierte en un modo subjetivo de anticipar el ser y en realidad todas las categorías modales se reducen a modos subjetivos, inadecuados completamente respecto a un ser que todavía mantiene los caracteres fundamentales del Uno de Parménides. En realidad las críticas dirigidas a la posibilidad van mucho más lejos que el célebre argumento sobre lo posible; en realidad se juntan nuevamente con las doctrinas convencionalísticas sobre el lenguaje. Las palabras, para Diodoro, son convencionales y más que a la realidad de las cosas están vinculadas al hombre y a su arbitrio: todas ellas son igualmente válidas en cuanto que todas son igualmente indiferentes a la naturaleza de las cosas.[37] Para Diodoro no existe aquella ambigüedad lingüística, que para Aristóteles constituía al propio tiempo el fundamento y la debilidad de la erística, en cuanto que no existe un universo del razonamiento que esté modelado sobre las cosas y esté en grado de revelar la homonimia o

36. El testimonio más antiguo de la crítica megárica de lo posible, nos lo da Aristóteles (*Metafísica*, IX, 3), que refiere un razonamiento que tiende a reducir lo posible a lo que está presente en acto. Diodoro Cronos, en cambio, introduce una dimensión de futuro al reducir lo posible a lo que está o estará en acto; es probable, por ello, que Aristóteles no se refiera a las tesis de Diodoro. La mejor fuente de Diodoro es Arriano, *Epicteti Dissertationes*, II, 19, 1.

37. Auli Gelli, *Noctes Atticae*, XI, 12; otros textos están citados en C. Prantl, *ob. cit.*, p. 36.

la sinonimia. Existe únicamente el ser de Parménides por una parte y por la otra situaciones subjetivas e inconfrontables, indicadas por expresiones lingüísticas inconfrontables que pueden dar lugar a aporías insolubles. Sólo por medio de un acuerdo podríamos tener las únicas premisas eventualmente disponibles; pero cualquier acuerdo conseguido a través del lenguaje está destinado al fracaso.

En definitiva es precisamente la doctrina de las premisas lo que separa a Aristóteles de los "dialécticos" megáricos. Aristóteles, al poner el acento sobre el carácter noético de las premisas y sobre la coincidencia entre estructura silogística del razonamiento y estructura substancial de la realidad, desterraba de sus consideraciones los problemas pertenecientes propiamente al lenguaje, afirmando que en ningún caso la realidad substancial requería formulaciones lingüísticas tales que dieran lugar a situaciones embarazosas. Debe tenerse en cuenta el lenguaje únicamente en la medida en que sirve para formular una realidad ya ordenada de tal forma que no origine aporías. En cambio para los dialécticos no existen premisas ni estructuras que de forma tan radical simplifiquen el problema lingüístico: las posibilidades ofrecidas por el lenguaje son mucho más amplias que la propia realidad, que no siempre es apta para enunciar la propia realidad. Los megáricos rechazan abiertamente el intento aristotélico de salvar las caracterísiticas eleáticas de una realidad que, sistematizada en la organización substancial, ofrece no obstante la posibilidad de ser enunciada por un razonamiento. La realidad para los herederos de Euclides se modela, de un lado, estrechamente conforme al ser de Parménides, y por otro lado no puede privarse al lenguaje de ninguna de sus posibilidades, ni siquiera de las negativas. Era imposible plantear un prejuicio más eficaz a la armonización de los términos. Mientras, por una parte, seguían presentando al ser como algo absolutamente unívoco y no expuesto a la ambigüedad lingüística, se privaba, por otra, al lenguaje de todo poder enunciativo de la realidad objetiva y lo vinculaban con situaciones subjetivas e incomunicables.

En estas condiciones la especulación megárica emprende, en una de sus tendencias, el camino del escepticismo total frente al lenguaje y se consume a sí misma inventando sofismas que demuestren la imposibilidad de la función enunciativa. No obstante las últimas generaciones megári-

cas intentan emprender otro camino buscando un nuevo y más positivo planteamiento del problema de las limitaciones lógico-lingüísticas. Para Diodoro Cronos el problema se plantea como intento de construir formas de razonamiento cuya objetividad no descanse ya en su poder de enunciar el ser sino en su poder de formular vinculaciones de situaciones que sean válidas independientemente de las propias situaciones.

Los megáricos, trabajando en esta dirección, llegaban, tal vez con Diodoro Cronos al descubrimiento de un vínculo implicativo y a la elaboración de una alternativa eficaz de la interpretación aristotélica de las premisas. Las premisas del silogismo científico para Aristóteles son necesariamente verdaderas; y el mismo carácter debe atribuirse a las conclusiones. Pero incluso cuando Aristóteles en los *Primeros analíticos* elaboró la teoría del silogismo que estaba en condiciones de prescindir de la distinción entre silogismo científico y silogismo dialéctico, dirigió el examen de los esquemas válidos interpretando las premisas científicas y dialécticas, como atribución, supuestamente verdadera, de una determinación de un sujeto substancial. La fuerza lógica del silogismo está constituida por la organización de las atribuciones, de tal forma que la afirmación de dos de ellas determinen la afirmación de la tercera. La lógica aristotélica intenta guiar el descubrimiento de premisas verdaderas (auténticamente tales o tales únicamente según el mundo de la opinión) y organizarlas de tal forma que de ellas pueda derivarse una sola conclusión.

La unidad inferencial mínima es para Diodoro distinta que para Aristóteles. El último excluye explícitamente que un planteamiento del tipo "si A, entonces B" pueda tener valor alguno lógico independiente; sirve únicamente como modelo abreviado del silogismo.[38] El silogismo explica y justifica la fuerza lógica del planteamiento y afirma lo que se ha dicho en él sólo en forma hipotética. En cambio Diodoro Cronos coloca explícitamente como fundamento de la construcción lógica el planteamiento del tipo "si A, entonces B" y define el paso implicativo no como una organización de predicados, sino como una combinación determinada de los valores de verdad de los dos miembros del planteamiento. Mientras el silogismo aristotélico es una

38. *Analiticos primeros*, II, 2, 53b, 16-20.

estructura de predicados tal que la atribución de uno de ellos presupone, *a parte rei*, la existencia del organismo constituido por las uniones entre los demás, el planteamiento megárico, en cambio, es la asociación de dos proposiciones independientes, la verdad o la falsedad de las cuales, puede ser verificada separadamente. Los miembros del planteamiento son proposiciones verificables independientemente de que exista o no el hecho del planteamiento. De esta forma el planteamiento se convierte en una selección de proposiciones tales que la primera no sea verdadera cuando la segunda es falsa.[39] Y este planteamiento tiene como consecuencia que el vínculo implicativo no queda inscrito en la realidad como rasgo característico, sino que sólo se le reconoce como un acto lingüístico perteneciente al lenguaje en la medida en que éste no se reduce a una pura enunciación de la realidad, sino que reivindica funciones autónomas respecto a la estructura de lo real. Toda la investigación lógico-lingüística de los megáricos va dirigida a este objetivo y apunta a la demostración de la autonomía del plano lingüístico respecto a la realidad de producir antinomias insolubles.

Aceptado este planteamiento la tarea del lógico ya no consiste en ilustrar la estructura lingüística que refleja la estructura de la realidad substancial, sino la de examinar las selecciones de vínculos proposicionales que satisfagan determinadas condiciones. En primer lugar las proposiciones no deben tomarse como enunciaciones de lo que es la realidad, sino como *posibles* enunciaciones de cómo son los hechos. En segundo lugar, a la verdad de la proposición, descartado el ideal enunciativo aristotélico, ya no se le concede ventajas respecto a la falsedad y las implicaciones falso-verdadero y falso-falso, están, desde el punto de vista lógico, en el mismo plano de las implicaciones verdadero-verdadero.[40] En este sentido la proposición ya no es la enun-

39. La noción de Diodoro de implicación está expuesta en distintas partes de la obra de Sexto Empírico: sin duda uno de los textos más claros es *Adv. Math.* VIII. 113-117. Sobre la implicación de Diodoro cfr. M. Hurst, *Implication in the Fourth Century* B. C., en "Mind", XLIV., 1935, pp. 484-495; R. Chisholm, *Sextus Empiricus and Modern Empiricism*, en "Philosophy of Science", VIII, 1941, pp. 371-384; B. Mates, *Stoic Logic.* University of California Press, 1953, pp. 6, 44-51. 7 5.

40. Es significativo el ejemplo de implicación de Diodoro que da Sexto Empírico (*Phyrr, Hyp.* II, III) precisamente constituido por la vinculación de una proposición falsa con otra verdadera.

ciación de un rasgo de la realidad que forma parte de una organización sistemática, sino que es la posible enunciación o no-enunciación de un hecho; y la implicación no es el reflejo de una estructura real, sino de una selección lingüística que entra en acción cuando determinadas condiciones reales lo permiten. La disociación que caracteriza esta clase de lógica respecto a la lógica aristotélica puede formularse de la forma siguiente: *el valor de la verdad de los miembros de la implicación puede ser afirmado independientemente del mecanismo lógico-lingüístico del que forma parte* e inversamente, *el mecanismo lógico puede construirse independientemente de la existencia en acto de las condiciones que realiza uno de los dos valores opuestos de verdad de los miembros.*

La adopción de la implicación como unidad lógica mínima, que puede atribuirse sin género de dudas al menos a Diodoro Cronos, documenta el intento de plantear de una forma nueva el problema de la dialéctica y de las limitaciones lingüísticas. Precisamente sobre la base del escepticismo radical que caracteriza la posición de los megáricos respecto a la posibilidad del lenguaje, surge el intento de organizar mecanismos lógicos y coherentes independientemente de las situaciones subjetivas e inconfrontables a las que siempre se refiere el lenguaje. En la última época sobre todo, fueron interminables las discusiones acerca de la naturaleza y fundamento de esta independencia; la teoría de la implicación de Diodoro y la discusión entre Diodoro y Filón sobre la implicación sufrieron numerosas interpretaciones, no siempre concordantes.[41] Cualquiera que sea, empero, la posición que se tome sobre este asunto, lo cierto es que Diodoro buscaba una solución del problema en la desvinculación radical de la implicación de las condiciones que de hecho circunscriben el campo de aplicación del lenguaje. Esta es la posición que constituye una constante tentación para los megáricos y que tiene sin duda su origen en el eleatismo persistente de la escuela. Filón probablemente intentó liberalizar la posición de Diodoro interpretando la lógica como la búsqueda de una serie de posibilidades que de alguna forma tienen relaciones con las condiciones reales. Pero para que pudiera desarrollarse esta nueva orientación

41. El mejor texto sobre la polémica entre Diodoro y Filón es el citado en la nota 39

de Filón hubiera sido necesaria una reforma radical de la concepción de la relación existente entre el lenguaje y lo que el lenguaje designa.

Mientras con Diodoro, y principalmente con Filón, la escuela megárica intentaba alejarse del callejón sin salida de la negación lingüística radical, en cambio con Estilipón desemboca decididamente en la vía de la lógica cínica. Discípulo de Diógenes el cínico,[42] se adhirió resueltamente a las teorías de Antístenes de las proposiciones idénticas[43] y retornó a las prohibiciones radicales que caracterizaron a los primeros representantes de la escuela. No es improbable que precisamente las teorías de Diodoro de la implicación fueran un intento de respuesta a las posiciones de Estilipón. La predicación idéntica es una forma de liberarse de los peligros del lenguaje y de las ilusorias pretensiones que produce, en cuanto que evita cualquier género de generalización de las condiciones subjetivas vinculadas con los usos lingüísticos. Desde este punto de vista la implicación de Diodoro podría considerarse como una inversión de la posición de Estilipón fundada sobre el descubrimiento de que existen vínculos lógicos que poseen la misma independencia que la que caracteriza la predicación idéntica, y que a más ofrecen mayores posibilidades argumentativas.

Zenón fue discípulo de Estilipón y amigo de Filón de Megara;[44] la escuela megárica confluye y se extingue al surgir el estoicismo, el nuevo movimiento filosófico. Pero en el curso de su historia elaboró una noción de dialéctica que se distingue de la correspondiente noción platónica y aristotélica y constituye un punto de referencia de las investigaciones lógicas de los filósofos de la Academia y del Liceo. No hay duda de que la forma radical con que los megáricos trataron el problema de la predicación influyó en la formación de las doctrinas platónicas y aristotélicas de la proposición, como también se ha considerado la construcción y el examen de las aporías como una ilustración seria de las posibilidades negativas del lenguaje. Los megáricos se opusieron a las doctrinas que los filósofos contemporáneos más ilustres difundían. Rechazaron, contra Aristóteles, la tesis

42. D. L., VI, ii, 76

43. Plutarco, *Adversus Colotem*, 22, 22.

44. Sobre las relaciones con Estilipón cfr. *supra* nota 1; y referente a sus relaciones con Filón cfr. D L., VII, i, 16.

de que la dialéctica fuera una lógica menor, por la razón obvia de que negaban la existencia de una lógica científica que fuera lógica mayor. Pero, no obstante, ofrecieron a Aristóteles la sugerencia de que la dialéctica actúa sobre una base de acuerdos, que minan desde su comienzo la orientación del razonamiento dialéctico hacia el descubrimiento del ser, que Platón consideró como esencial. Esta corriente antiplatónica que corta toda relación entre razonamiento dialéctico y el ser y tiende a encerrar el razonamiento dentro del ámbito intrascendente de la subjetividad, es arrastrada hasta la negación del vínculo mantenido por Aristóteles entre la estructura del razonamiento dialéctico y la estructura de la realidad. La estructura lógica del razonamiento y su forma conclusiva se convierten en simple asunto lingüístico y queda desvinculado de toda hipoteca metafísica. Así nace un nuevo concepto de dialéctica capaz de contraponerse al platónico y al aristotélico: la dialéctica como disciplina de construcciones lingüísticas que más allá del uso particular de los términos tiene un valor objetivo, independiente de todo lo que pueda pensarse de la naturaleza de la realidad. El uso que los megáricos hacen de la dialéctica, uso prevalentemente escéptico-negativo de la filosofía eleática, abre precisamente la puerta a considerar la posibilidad lingüística independientemente de una construcción particular de la realidad. El carácter genérico de la dialéctica, que Platón y Aristóteles, en forma distinta, consideraron como complementario al carácter específico de la ciencia, ahora se contrapone polémicamente al carácter específico de la ciencia, en la que, según el modelo aristotélico, se ve precisamente un intento de construir un razonamiento fundado en un originario contacto completo y filosóficamente comprometido con la realidad. El intento de desgajar la noción de dialéctica de una concepción particular del ser como objeto de investigación o como substancia, constituye la característica esencial de la escuela megárica.

5. *Zenón y la transformación estoica de la dialéctica megárica*

La tradición, como ya hemos visto, presenta a Estilipón como puente que une a Zenón de Cicio con la escuela megárica. Es, en efecto, difícil comprender la noción de dialéc-

tica de Zenón prescindiendo de los precedentes megáricos. Zenón define la dialéctica con términos negativos: es el arte de producir sofismas.[45] La dialéctica y el arte de producir sofismas están vinculados constantemente en la lógica de Zenón, que en el fondo resulta un arte desapacible: un delicado instrumento de precisión que no se utiliza para estimar objetos valiosos, sino vulgares.[46] Esta valoración altamente negativa de la dialéctica era un elemento de claro cuño cínico-megárico sin el menor rastro de platonismo o aristotelismo. Es bien conocida la estima claramente positiva de Platón hacia la dialéctica. Pero incluso los términos con que Aristóteles define la dialéctica son positivos, al designarle un campo y, dentro de este campo, una función constructiva. Es típica de la escuela cínico-megárica la definición negativa de la dialéctica, que la despoja de determinadas dimensiones y evidencia la inviabilidad de determinados caminos. El fondo cultural sobre el que se esbozan las posiciones de Zenón está formado por la vieja problemática de las prohibiciones lógico-lingü'sticas, de la misma forma que son inquietantes posibilidades sacadas a luz por los discípulos de Euclides lo que constituye el punto de referencia de Zenón. Para el fundador de la Stoa, la dialéctica

45. Zenón "deshacía él mismo los sofismas y aconsejaba a sus discípulos adueñarse de la dialéctica como de aquello que faculta ejercer precisamente esta función" (Plutarchi, *De Stoic. Repugn.*, VIII, 1034f; Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* I, 50; de ahora en adelante nos referiremos a esta obra con "vA"). Para sus líneas generales pueden consultarse las obras de conjunto sobre el estoicismo, como P. Parth, *Die Stoa,* Leipzig, 1902, nueva edición revisada por A. Goedeckemeyer en 1940 y otra vez en 1946: M. Pohlenz, *Die Stoa,* Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 1948. Existen algunos estudios clásicos sobre la lógica estoica: V. Brochard, *Sur la logique des Stoïciens,* en "Archiv für Geschichte der Philosophie", V, 1892, pp. 449-468; O. Hamelin, *Sur la logique des Stoïciens,* en "Année philosophique", XII, 1902, pp. 23 ss.; M. Heinze, *Zur Erkenntnislehre der Stoiker,* Leipzig, 1880; E. Brehier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme,* París, Vrin, 1928. La doctrina lingüística de los estoicos y su parentesco con las teorías medievales de la *suppositio* han sido estudiadas por E. Arnold, *Zur Geschichte der Suppositionslehre,* en "Symposion", III, 1952, pp. 1-134. Recientemente se ha estudiado la lógica estoica del punto de vista de la lógica simbólica contemporánea: cfr. J. Lukasiewicz, *Zur Geschichte der Aussagenlogik,* en "Erkenntnis", V, 1935, pp. 111-131; I. Bochenski, *Ancient Formal Logic,* Amsterdam, North-Holland Publishing C., 1951; A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens,* Chambéry, Lire, s. d.; B. Mates, *op. cit.*; G. Preti, *Sulla dottrina del Σημεῖον nella logica stoica,* en "Rivista critica di Storia della Filosofia", XI, 1956, pp. 5-14.

46. "Zenón comparaba las artes de los dialécticos a las medidas de precisión aplicadas no al trigo u a otras cosas valiosas, sino a la paja y al estiércol" (Stobaei, *Ecl,* II, 2, 12, p. 22, 12w; vA, I, 49).

no conduce al descubrimiento del ser, ni tampoco enseña a construir argumentaciones probables, sino que discierne, examina, mide y pesa.[47] Su misión, respecto a los procedimientos en los que debe afirmar su legitimidad, no es constructiva, sino estimativa. Este aspecto era desconocido en la interpretación platónica y aristotélica de la dialéctica; pues, mientras para Platón y Aristóteles la legitimidad derivaba de su confrontación con modelos que presentaban una función positiva e insustituible, para Zenón en cambio la misión crítica de la dialéctica se limita a la verificación de que los procedimientos discursivos *no estorben* la consecución de la verdad, objetivo que no atañe, empero, a la dialéctica. Mientras para Platón y Aristóteles lenguaje y razonamiento son fuentes autónomas y principales para el descubrimiento de la verdad y del ser, son todo lo más para Zenón elementos que no impiden la manifestación normal de la verdad, cuya revelación no obstante atañe a otra facultad apropiada y distinta.

Esta tesis representa un intento de moderar el escepticismo radical cínico-megárico. Pese a que todavía no se le reconoce una relación original y suficiente con la verdad se mira no obstante la dialéctica en relación con la posibilidad de alcanzar cierto conocimiento y no como la demostración de la imposibilidad radical del propio conocimiento. Se trata de una orientación de la investigación seguida posiblemente por algunos representantes de la escuela megárica, como por ejemplo Diodoro y Filón; pero Zenón acaba también con el escepticismo lingüístico que siempre caracterizó las posiciones megáricas. La tarea de la dialéctica se orienta por completo hacia el ámbito del lenguaje, entendido como búsqueda de sus elementos, de sus legítimas relaciones y de los consecuentes vínculos entre aquellas relaciones.[48] Pero el lenguaje ya no se ofrece como el terreno y la causa de las arbitrariedades y ambigüedades que no pueden eludirse más que con la abolición de la propia función significativa del lenguaje, bien que como un conjunto de elementos objetivamente significativo que revela posibilidades de conexiones no indiscriminadas. Mientras que las pala-

47. Arriani, *Epict. diss.* I, 17, 10, 11 (vA, I, 48).

48. "... los conocimientos... que Zenón consideraba propios del filósofo, conocer los elementos del razonamiento, lo que es cada uno de ellos, cómo armonizan recíprocamente y cuáles son sus consecuencias". (Arr. *Epict. diss.*, IV, 8, 12; vA, I, 51).

bras para Diodoro son únicamente elementos obstaculizadores de la verdad, unidos a situaciones subjetivas y no a la esencia del ser, para Zenón en cambio son elementos inalienables y positivos de la construcción del saber, precisamente porque están vinculadas a situaciones subjetivas. Para Diodoro la dialéctica debe utilizar únicamente conexiones con las que puedan neutralizarse las conexiones subjetivas de las palabras; para Zenón en cambio se trata de buscar conexiones que esquiven los sofismas que puedan alterar la función significativa de las palabras.

El elemento radicalmente nuevo introducido por Zenón no pertenece en realidad sólo a la doctrina lógico-ligüística, sino en mucho mayor grado, a la teoría del llamado criterio de la verdad. Mientras que para Platón, lo mismo que para Aristóteles y los megáricos el único criterio de la verdad es el ser bien definido como objeto de búsqueda o como estructura substancial, bien definido con las características del ser de Parménides, bien considerado como alcanzable o inasible, para Zenón, en cambio, posiblemente fiel en este punto a la tradición cínica,[49] el criterio de la verdad es la *representación cataléptica*, es decir una relación perceptiva y subjetiva que da paso a una situación particular.[50] Esta teoría de la verdad que los megáricos hubieran considerado insuficiente se convierte en cambio en el fundamento de la lógica de Zenón. Este acepta la conexión megárica entre lenguaje y situaciones particulares no justificables desde el punto de vista del ser de Parménides, pero les confiere un signo positivo. La única verdad accesible está constituida precisamente por la percepción directa de aquellas situaciones. Aquella polémica megárica contra las tesis platónica y aristotélica cuyo objetivo era eliminar todos los intentos de establecer compromisos para hacer más maleable el eleatismo, ahora Zenón la utilizaba para liberar la teor'a de la verdad de presupuestos de orden ontológico: la representación cataléptica es independiente de la aceptación de una clase particular de razonamiento y de la posibilidad de ofrecer premisas o proposiciones para probar aquel razona-

49. La polémica cínica contra las ideas platónicas y las doctrinas cínicas sobre la legitimidad de todos los significados, son los precedentes de la doctrina estoica del criterio de la verdad.

50. Para una más amplia y clara exposición de la teoría del criterio de la verdad, cfr. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, 227-262 y Cicerón, *Ac. pr.* II, 18, 77, 41, 144.

miento. El lenguaje no es la enunciación de orden ontológico, sino que se vincula a situaciones particulares que proporcionan originariamente la verdad y ello con posterioridad a cualquier afirmación de carácter lingüístico.

El cambio positivo de la doctrina megárica está fundado en el abandono de la posición eleática que constituía el fondo lejano de la filosofía de los seguidores de Euclides. Por otra parte el abandono de aquella posición está relacionado con la clase particular de filosofía que Zenón pretendía instaurar. El sabio estoico no tiene un primordial interés hacia la estructura del ser o hacia la explicación científica de los fenómenos, sino que sólo se preocupa de organizar su propia vida a base de eliminar todos los problemas que puedan surgir a causa de la discordancia entre hombre y naturaleza, es decir de todos aquellos presupuestos que desde el punto de vista de la integración en aquel gran organismo animado que es el mundo, resulten gratuitos. En esta perspectiva el conocimiento no debe transformarse en asilo capaz de hacer vacilar la imperturbabilidad del sabio. El único criterio admisible para juzgar la aceptabilidad de un conocimiento, es por tanto su inmutabilidad, es decir el estar en posesión de caracteres que la hagan suficientemente clara y estable. Cumplía estas condiciones la teoría de la representación cataléptica que, arrinconadas las pretensiones y aspiraciones que estimularon la filosofía griega de Platón a Aristóteles, podía presentarse como único fundamento de la verdad. La sensibilidad, desvinculada del marco lógico-ontológico aristotélico, puede interpretarse como una de las acciones que la naturaleza ejerce en el hombre y a la que el sabio debe acomodarse. El sabio no puede limitar su propia vida al afán por una búsqueda desprestigiada ni a la estructura del ser alcanzado por medio de la ciencia. El conocimiento debe servir al sabio para anotar las mucho más claras e incontrovertibles acciones que la naturaleza obra en su sensibilidad.

La polémica megárica contra la lógica platónica y aristotélica dejaba abierta y disponible la relación subjetiva y directa con la realidad, permitiendo su uso fuera de cualquier sistematización metafísico-ontológica. Por otra parte pod'a también rescatarse y reemprenderse la sugerencia megárica de construir un lenguaje lógico independiente de la representación subjetiva. Debió ser una condición fundamental de la originariedad de la representación cataléptica la

posibilidad de atribuir a la propia representación una configuración independiente de cualquier teorema lógico-lingüístico. Aceptado este presupuesto, cualquier intento de justificar una lógica tenía que prescindir del recurso a una estructura cualquiera, considerada como permanentemente propia de los hechos accesibles por medio de la percepción. Las posibilidades que nacen a lo largo de la línea en la que se encuentran las formulaciones lingüísticas con las representaciones, son la verdad y la falsedad. Las conexiones lingüísticas se construyen independientes de las representaciones, cuando entre los valores de verdades establecen órdenes sin presuponer que el contenido de las representaciones está ordenado de forma preestablecida, sino de tal forma que deja la puerta abierta a la posibilidad de que entre la representación y el lenguaje se determinen de la forma más libre aquellos valores. Por ello la lógica debe elaborar esquemas de conexiones alternativas, que puedan utilizarse según las condiciones que ofrezcan las representaciones independientes de cualquier toma de posición frente al propio esquema. En segundo lugar los esquemas lógicos no deben conducir a soluciones que no puedan solventarse apelando a la representación. En este sentido se delinea la función negativa de Zenón, cuya misión es precisamente impedir que el lenguaje con sus arbitrarias vinculaciones haga inutilizable el criterio cataléptico de la verdad.

A la luz de estas consideraciones es posible entender la definición de sabor platónico que nos ofrece Zenón de las dialécticas y vislumbrar las diferencias entre las posiciones de Zenón y la de Platón. El arte dialéctico se explica para ambos por medio del conocimiento de las palabras y de sus vinculaciones legítimas y permite usar el lenguaje sin introducir mistificaciones. Pero para Platón la conexión exacta de las palabras se refiere a una conexión de determinaciones objetivas auténticamente posible; y en cambio para Zenón la dialéctica permanece cerrada dentro de las murallas lingüísticas y no trasciende al ser. No cabe duda que fue importante la influencia que ejerció la interpretación platónica sobre la posición de Zenón. Por una parte aquella interpretación presentaba un grado de parentesco no desestimable con algunos aspectos de la interpretación megárica por proceder del tronco común socrático: el carácter crítico-negativo de la dialéctica es un rasgo que tanto pertenece a la escuela de Euclides como a la de Platón y a la de Zenón.

Platón, por otra parte, elaboró su propia doctrina sin los presupuestos de la sistematización cerrados, propios de Aristóteles y sin adoptar aquella teoría de las premisas que constituye una de las características más destacadas de la lógica aristotélica. La dialéctica platónica en este sentido puede considerarse como punto de referencia de una lógica entendida como meditación para la búsqueda de conexiones lingüísticas que no estén vinculadas a un marco ontológico preconstruido ni a la disponibilidad de proposiciones-clave universalmente válidas e intuitivamente evidentes a la inteligencia. Además, la dialéctica, en el pensamiento platónico, dispone de relaciones bien articuladas con las otras partes de la enciclopedia del saber, y se distingue en primer lugar de los procedimientos lógicos utilizados por las ciencias particulares. El recurso de Zenón a temas platónicos, visto principalmente sobre el fondo de su referencia a Aristóteles, toma el aspecto de un intento de separar claramente la dialéctica, que es el procedimiento del que se sirve el sabio, del procedimiento de las ciencias con el que el Estagirita había unido indisolublemente la filosofía. Y al rechazar, por otra parte, la teoría aristotélica de las premisas se derrumbaba todo el edificio filosófico de la enciclopedia aristotélica que precisamente se fundamentaba sobre la teoría de los principios propios y de los principios comunes. Derribada la sistematización peripatética, Zenón estaba en condiciones de negar cualquier autonomía de las ciencias particulares, y considerar la ciencia como simple representación cataléptica que resiste a los ataques de los métodos dialécticos.[51] De esta forma la dialéctica se convierte en el método único y supremo de todo lo conocible ante el cual las disciplinas particulares no pueden mantenerse como tales. El tema platónico del carácter privilegiado y soberano de la dialéctica se endurece y dogmatiza, se niega la autonomía metódica que Platón reconoció a las ciencias y se presenta la dialéctica no como el intento de encontrar las razones y los fundamentos del saber particular, sino como el conjunto de los métodos para intentar negativamente la solidez de la representación cataléptica, que por otra parte constituye el único fundamento del saber.

---

51. "La ciencia es una catalepsis estable, segura, que no puede ser cambiada por un razonamiento" (Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 151). Cf. además vA, I, 67-71.

También por otro lado la posición aristotélica influyó en la concepción de la dialéctica en Zenón. La negativa a aceptar la búsqueda platónica del ser, aproxima Zenón a la teoría de Aristóteles, para el que la dialéctica se distingue de la apodíctica en cuanto no enuncia el ser sino que permanece limitada al mundo de las opiniones. En ciertos aspectos la dialéctica aristotélica coincide efectivamente con la dialéctica platónica de la que toma su orientación dialógica y su carácter de generidad anterior a la definición de los géneros que constituyen el objeto de las distintas ciencias, prescindiendo de su referencia al ser. La dialéctica de Zenón puede en este sentido haber sufrido la influencia de la doctrina aristotélica. Pero Aristóteles, al propio tiempo que desposeía la dialéctica de su referencia al ser, admitía la existencia de la apodíctica que estaba en grado de realizar lo que se vedaba a la dialéctica. Pero Zenón pese a que, *grosso modo,* concuerde con Aristóteles en la limitación de los poderes de la dialéctica, negaba luego la posibilidad de una apodíctica y, siguiendo las huellas de Platón, prefería considerar la dialéctica como la única clase de lógica disponible. Y finalmente también en el terreno de la concepción aristotélica se sitúa la función de la dialéctica en sus relaciones con la ciencia, hacia la que mantiene una misión peirástica;[52] pero, por otra parte, el reconocimiento de que el razonamiento peirástico es el único capaz de confirmar y consolidar la verdad descubierta por la ciencia debe atribuirse más bien a influencia platónica.

Este entrecruzamiento de motivos platónicos y motivos aristotélicos, no significa, no obstante, que la interpretación estoica de la dialéctica se estableciera como compromiso entre las doctrinas de la Academia y las de los peripatéticos. Hemos demostrado antes que los precedentes históricos de la posición estoica están constituidos más bien por la doctrina megárica como también, en parte, las doctrinas de Platón y Aristóteles se formaron tomando como puntos de referencia las tesis de Euclides y sus seguidores. El principal interés de Zenón no consiste en la elaboración de una síntesis de motivos platónicos y aristotélicos o de una alternativa a sus posiciones, sino que más bien apunta a la elaboración de una noción de dialéctica desligada de los com-

52. Cfr. nota anterior.

promisos ontológicos reconocidos por Platón y Aristóteles: y a este fin echa mano de los motivos que puedan ser utilizados de las filosofías platónica y aristotélica, una vez que los ha despojado de los elementos doctrinales con los que habían sido trabados. No es casualidad que puedan rastrearse los motivos comunes que acabamos de ilustrar: la dialéctica de Zenón representa en efecto el reemprender las alternativas y posibilidades que ya habían sido esbozadas en el momento en que Platón y Aristóteles se dedicaban a construir sus filosofías. Las razones y objetivos vinculados con aquellas alternativas fueron integrados en las sistematizaciones platónica y aristotélica que entrelazadas en contextos oportunos intentaron neutralizarlas como alternativas capaces de socavar los fundamentos de las propias sistematizaciones. Tras las opciones que constituyen la doctrina de la dialéctica de Platón aún surge siempre la figura del sabio estoico para el que el argumento racional no consiste ni en la disciplina ni en la búsqueda inquietante de Platón, ni en la enunciación aristotélica del ser. Para el sabio estoico la dialéctica se convierte en un arte de razonamiento con el que es posible ordenar y aquilatar las certezas sensibles y que contiene lo suficiente para llevar una vida según la naturaleza. En esta perspectiva, la búsqueda platónica o las aclaraciones aristotélicas del ser se convierten en meros elementos que incomodan la serena imperturbabilidad del sabio, puesto que lo arrastrarían a tareas suplementarias respecto a la disciplina de su propia vida. La negación de la referencia ontológica característica del platonismo, del aristotelismo e incluso de la filosofía megárica está constituida más que por la duda filosófica sobre la disponibilidad de los medios aprovechables para realizar la tarea, por la búsqueda de una certeza más limitada y más segura y por la repugnancia del filósofo a comprometerse en empresas de resultado problemático. Por ello más que presentarse como problema la referencia ontológica, es negada resueltamente mientras se deja de lado la búsqueda de la certeza absoluta que ni siquiera interesa para un ámbito más restringido. En esta perspectiva se coloca la concepción estoica de la dialéctica que se configura tanto como recusación de los sistemas filosóficos clásicos, cuanto también de sus compromisos.

6. *Crisipo y la sistematización de la dialéctica estoica*

Una tradición antigua considera a Crisipo como el segundo fundador de la Stoa;[53] tal vez fuera más bien el sistematizador del patrimonio estoico, el que escogió y determinó algunos temas urgido por la necesidad de enfrentarse a las amenazas que apuntaban. Estas amenazas provenían, por una parte, del interior del propio estoicismo y por otra de las críticas que las demás escuelas les dirigían. Desaparecido Zenón, toma impulso en el interior del estoicismo, principalmente por medio de Aristón de Quíos, la tendencia a insistir en temas de sabor cínico y a reemprender la polémica cínica contra la cultura oficial y académica. Entre los objetivos de la polémica de Aristón no podía faltar el de la dialéctica, que era considerada inútil para alcanzar el ideal de vida del sabio.[54] La polémica de Aristón amenazaba con hacer fracasar el intento emprendido por Zenón de recuperar instrumentos y doctrinas elaborados por la cultura académica clásica, para utilizarlos con vistas a la conducta de vida predicada por el cinismo. Zenón logró mantener cierta afinidad y continuidad con las grandes sistematizaciones que formaban el fundamento del Liceo y de la Academia.[55] La polémica de Aristón amenazaba con romper definitivamente con la tradición cultural en la que el estoicismo podía encontrar temas provechosos y elaboraciones útiles. Y no era esto solo, sino que los repudios de Aristón podrían presentar al sabio estoico con los rasgos de un desdeñador de los valores culturales; y ello, sin duda, no entraba en las intenciones de Zenón, ni en las de filósofos como Herilos o Cleantes que intentaban contener la invasión de modas cínicas. Crisipo, discípulo de Cleantes, fue el que apuntaló y sistematizó las teorías estoicas contra los intentos de reducir el estoicismo a un puro moralismo ascético en rebeldía contra la sociedad y sus valores.

Crisipo, paralelamente a la polémica interna, debió en-

53. Cicerón, *Ac. pr.*, II, 75.

54. Aristón "eliminaba los argumentos físicos y lógicos, diciendo que los primeros sobrepasaban nuestra capacidad y los segundos no nos concernían... Comparaba los razonamientos dialécticos a las telarañas, que pese a que aparentemente están construidas según un arte, son, no obstante, inútiles" (D. L., VII, ii, 160-161). Cfr. también vA, I, 352, 356.

55. Según Cicerón, los estoicos se diferenciaban de los peripatéticos y de los académicos "vebis magis quam sententiis" (*Ac. pr.* II, 15).

frentarse a una polémica externa, principalmente a los ataques que dirigidos contra la Stoa procedían de la Academia. Arcesilao atacó la doctrina de Zenón postulando un retorno a las propias fuentes socráticas de la filosofía académica. Su modelo es un Sócrates que se limita a afirmar que "no puede conocerse nada, no puede percibirse nada, no puede saberse nada".[56] Arcesilao, sobre esta base, criticó la interpretación del criterio de la verdad de Zenón señalando lo injustificado de la postulación de un poder no disponible. Arcesilao en realidad se arrimaba a una interpretación de Sócrates mucho más próxima a la de los cínicos y principalmente a la de los megáricos que a la de Platón. Dejando a un lado la cuestión de que exista o no una doctrina esotérica, lo cierto es que Arcesilao se sirvió de la dialéctica como instrumento aporético y dubitativo capaz de bloquear cualquier posición con pretensiones de construirse sobre un saber efectivo. De nuevo se endurecía la ignorancia metódica de Sócrates y se convertía en ignorancia dogmática, que consideraba imposible cualquier adquisición de saber. Antes que en instrumento de búsqueda la dialéctica se convierte en un método capaz de invalidar cualquier tesis. No es casualidad que los contemporáneos, tras el platonismo y el escepticismo de Arcesilao, vislumbraran la figura de Diodoro.[57] También se atribuyeron a Arcesilao las soluciones negativas y totalitarias que introdujeron los megáricos con su uso de la dialéctica; y se atribuyó también a Arcesilao una doctrina positiva secreta que muy bien podría tratarse de un equivalente al eleatismo megárico.

El problema con que Crisipo se enfrentaba, cogido entre las negativas de Aristón y las objeciones de Arcesilao, era en cierto sentido, una vez más, el problema al que tuvo que enfrentarse también Zenón cuando transformó en sentido positivo las tesis de los cínicos y de los megáricos sobre la dialéctica. Crisipo no se separó, en los puntos fundamentales, de las tesis de Zenón, limitándose a encontrar una justificación completa y sistemática en relación a las objeciones que contra él se habían planteado. La defensa contra la desconfianza hacia la dialéctica y contra su uso negativo debían andar de la mano con la defensa contra el desinterés frente a los criterios de la verdad y contra la negación radical de

56. Cicerón, *Ac. post.*, I, 44, cfr. también todo el capítulo 12.
57. Sexto Empírico, *Phyrr. Hyp.*, I, 234.

la disponibilidad de un criterio efectivo. Para Crisipo la única posible defensa de la posición lógica estoica está en la estrecha coordinación con las doctrinas de Zenón sobre el criterio de la verdad y de la dialéctica. La misión de Crisipo consiste por tanto en aislar cuidadosamente lo que debe ser atribuido al criterio de la verdad y lo que puede ser atribuido a la dialéctica para evitar la dificultad planteada gratuitamente por sus adversarios.

La principal objeción que Arcesilao planteaba contra la representación cataléptica consistía en la posibilidad que en ella podía verificarse de ser verdadera o falsa, en el sentido de que una representación cataléptica pueda ser en ciertas circunstancias verdadera y en otras falsa; en segundo lugar, verdad y falsedad de la representación toman sentido cuando la propia representación se formula en un razonamiento y forma un axioma.[58] En cuanto a la forma de determinar las ocasiones en que la catalepsis es verdadera y las ocasiones en que es falsa, recurría Arcesilao al viejo arsenal de los argumentos contra la falacia de los sentidos que tiene fuerte influencia de las condiciones subjetivas del que siente y de las casuales circunstancias en que tiene lugar la sensación.[59] Arcesilao admitía el principio de Zenón de que el sabio debía evitar la creencia de simples opiniones; pero precisamente a causa de ello rechazaba la teoría estoica de la catalepsis. La representación cataléptica que debiera constituirse por la percepción de lo que únicamente puede producirse por la existencia de la cosa, no es realizable: cualquier percepción puede tener lugar incluso en ausencia del que percibe. La única consecuencia que puede sacar el sabio de esta situación es abstenerse de la catalepsis estoica.[60]

Crisipo toma en serio las dificultades formuladas por los académicos[61] y se afana por encontrar posibles objeciones a la teoría estoica de la catalepsis.[62] De todas estas discusiones de Crisipo, no obstante, no han quedado rastros importantes, fuera de la célebre enmienda a la doctrina de la representación de Cleantes. Crisipo opuso a Cleantes, que sostenía que la representación era una especie de alteración, incisión

58. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 154.

59. Cicerón, *Ac. pr.*, II, 76-90.

60. *Ibid.*, 77-78.

61. A causa de este interés corrió tal vez la voz de su conversión a la filosofía académica (D. L., VII, vii, 183-184).

62. Cicerón, *Ac. pr.*, II, 87.

(τύπωσις) realizada en el alma de las cosas, la tesis de que la representación era una alteración (ἑτεροίωσις) que el alma provocaba en el objeto.[63] Desde nuestro punto de vista la importancia de esta modificación consiste en el hecho de que la representación ya no puede considerarse simplemente como efecto de una acción directa de la cosa en el alma. Una vez reconocido un vínculo indirecto y no unívoco entre objeto y representación, podía reconocerse legitimidad a las objeciones académicas e imputarse a las circunstancias en que se producía la alteración del alma en presencia del objeto. No todas las alteraciones, no obstante, tienen el mismo valor: algunas están deformadas y provienen no sólo de la acción de la cosa, sino también de las circunstancias subjetivas y casuales; otras en cambio pueden derivar directamente de las cosas y presentar indicaciones a tener en cuenta. Pero en este caso el valor de la representación no lo constituye únicamente la verificación en acto de la alteración del alma ni tampoco de la cosa del propio objeto que no puede ser directamente alcanzado. La representación cataléptica se define sobre la base de propiedades que pertenecen no a cualquier representación simplemente, porque es una alteración de alma, sino a la representación en cuanto puede producir una enunciación y puede ser referida a una cosa existente. Las representaciones catalépticas deben ser en primer lugar representaciones *verdaderas*, es decir, tales que "de ellas pueda formularse una predicación verdadera", y en segundo lugar, deben estar modeladas o forjadas por lo que existe y existe para sí, y ser tales que no puedan derivar de lo que no existe".[64] Las objeciones de Arcesilao podrían resumirse así: las representaciones pueden ser verdaderas o falsas, si son verdaderas pueden ser catalépticas o no serlo. Pero con ello no queda descartada la posibilidad de una representación que tenga valor pleno y definitivo y a la que pueda concederse asentimiento incondicionado. La posibilidad del intercambio o del trueque de los valores opuestos de la representación planteada por Arcesilao no pertenece a la representación en cuanto tal, sino a las representaciones consideradas como alteraciones del alma; únicamente en el caso en que representaciones y objetos coincidieran quedaría disponible la ausencia abso-

63. D. L., VII, i, 50; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 229-231, 372-373.

64. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 244, 248.

luta de valores negativos que augura Arcesilao. En la posición intermedia, la de los estoicos, en las representaciones pueden mezclarse valores opuestos, pero no puede distinguirse de forma inequívoca los valores negativos de los positivos. Precisamente por medio de la distinción entre condiciones subjetivas y condiciones de representación, se sustituye la teoría de Zenón, que tiende a insistir en la autoevidencia de la representación cataléptica, por una teoría que insiste *en las condiciones lógicas de la catalepticidad en la verdad de las proposiciones correspondientes y en la conexión bicondicional de la existencia.*

Pero precisamente en este punto el razonamiento retornaba a la dialéctica porque pertenecía a la dialéctica la misión de establecer las propiedades de las proposiciones y las formas en que puedan establecerse los vínculos bicondicionales. Una vez más sobre el terreno de la dialéctica, también Crisipo, se enfrentaba a las objeciones de Arcesilao que no dudaba en acudir a la vieja tradición er'stica para demostrar la insolubilidad de los problemas dialécticos.

7. *Los presupuestos lingüísticos de la dialéctica*

Uno de los medios para desbaratar la crítica académica dirigida a la dialéctica consiste en distinguir qué es lo que puede ser atribuido a, o exigido de, una proposición; en otras palabras, consiste en delimitar con exactitud el terreno en que se mueve el razonamiento. A esta exigencia fundamental hay que adscribir la distinción, cuyo origen hay que buscar en Crisipo, entre significante (σημαίνοντα) y significado (σημαινόμενα).[65] El primero son las palabras en cuanto signos fonéticos y materiales.[66] Podemos atribuir a las palabras, tomadas aisladamente en cuanto que existen como entidad material, una rectitud natural que nada tiene que ver con la verdad y la falsedad de las proposiciones. La relación entre signo lingüístico y objeto no es, como sostuvo Aristóteles, completamente arbitraria y convencional, sino más bien imitativa, como ya había sugerido Platón: la etimología de las palabras demuestra cierta función imitativa que las palabras cumplen mediante los elementos de que

65. D. L., VII, i, 62.
66. D. L., VII, i, 44, 55, 57.

están compuestas y que regula la mayor o menor propiedad de su uso.[67]

Dos entidades corpóreas, por tanto, forman los términos extremos de la relación semántica: el signo fonético y la realidad (τὸ τυγχάνον) que no obstante no son suficientes para agotar la propia relación semántica. El significado no es ni el signo fonético ni la propia realidad, que puede alcanzarse también cuando no se comprende la expresión lingüística que lo expresa. El significado (λεκτόν) es un tercer término, distinto de los otros dos, en cuanto no es una entidad corpórea, y consistente en el objeto en cuanto significado por el signo lingüístico. El λεκτόν se distingue de la φωνή y del τυγχάνον en cuanto puede permanecer constante mientras cambia la primera, y variar mientras el segundo permanece constante.[68] El campo de los λεκτά es el terreno en que puede hablarse de verdadero y falso, mientras con las palabraas sólo puede hablarse de mayor o menor propiedad y con la realidad, de existencia o no existencia. La definición del λεκτόν determina la esfera de referencia de las propiedades lógicas que no pueden ser atribuidas ni a las palabras ni a las cosas. Enunciados idénticos pueden tener significados distintos y por tanto recibir propiedades lógicas distintas, como también cosas idénticas pueden entrar en significados distintos y recibir atribuciones distintas. Mientras Aristóteles consideró completamente arbitrarias e indiferentes las palabras y, a través de la teoría de la substancia, atribuyó directamente a las cosas las estructuras lógicas, Crisipo, en cambio, consideró el lenguaje como la sede de la propiedad lógica y como un elemento condicionante de las estructuras lógicas. Ellas, no obstante, no pertenecen al lenguaje como complejo de entidad fonética, sino al lenguaje como símbolo de las cosas; por tanto ellas ni siquiera pertenecen a la realidad, sino a las cosas en cuanto pueden convertirse en objeto de referencia de las palabras. Por un lado la estructura lógica queda condicionada positiva y negativamente por el lenguaje en cuanto son las palabras las portadoras de los significados y esos pueden ser distintos sólo a través de las palabras; por otro lado no son propiedad de las cosas, desde el momento en que pueden variar a través de cambios únicamente lingüísticos.

67. vA, II, 146, 160, 163, 164.
68. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VIII, 11-12.

Los λεκτά pueden ser o completos (ἐλλιπῆ) o bien incompletos (αὐτοτελῆ). Los primeros son expresiones verbales incompletas gramaticalmente, insuficientemente cualificables, consideradas aisladamente, pero que, integradas gramaticalmente con otras expresiones, pueden dar lugar a significados completos.[69] Además, las proposiciones completas pueden ser declarativas, interrogativas, exhortativas, imperativas, etc. Sólo las primeras, que los estoicos llaman ἀξιώματα, pueden ser verdaderas o falsas y Crisipo las define como "significado completo enunciado en todo cuanto le compete".[70] Los ἀξιώματα constituyen los materiales propios y verdaderos con los que trabaja la dialéctica. Además, los axiomas pueden ser simples si son determinables por su valor de verdad, o también complejos si tal determinación queda pospuesta o si están constituidos por dos o más axiomas simples.[71] No viene al caso resumir ahora todo el análisis de los axiomas simples y complejos que nos trasmitió en su forma completa Diógenes Laercio y Sexto Emp'rico y que parece debe atribuirse a Crisipo. Es suficiente observar que, según Sexto, los estoicos distinguían distintas formas de conexiones entre los elementos de una proposición compleja, formas que en algunos casos pueden corresponderse con la implicación material, la suma, el producto, etc., de la lógica simbólica contemporánea.[72] El valor de verdad de las proposiciones complejas depende del valor de verdad de las proposiciones que la constituyen y de su distribución.

En esta perspectiva una proposición verdadera no enuncia la estructura necesaria de la cosa a la que se refiere, sino que formula un aspecto de la cosa que no obstante puede malograrse si cambiamos en falsa la proposición que lo enuncia. No obstante en este caso no se presenta todavía la posibilidad enunciativa que se refiere a la proposición falsa que podría convertirse en verdadera por razones extrañas al razonamiento del que nace la proposición. La teoría estoica del lenguaje apunta precisamente a salvaguardar esta conexión que articula el lenguaje con las cosas. Las proposiciones son verdaderas o falsas no porque concuerden con, o disientan de, reglas subjetivas y arbitrarias, sino porque pueden ser

69. D. L., VII, 1, 64
70. *Ibid.*, 65.
71. *Ibid.*, 68-69.
72. D. L., VII, i, 71-74; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VIII, 108-117, 124-129.

referidas objetivamente a objetos, es decir, pueden anunciar situaciones que mutan independientemente de las propias proposiciones. Pero incluso cuando no enuncian una proposición existente en acto representan no obstante la posibilidad de una situación: en este sentido se refieren a πράγματα incluso si no se refieren a τυγχάνοντα. Además las proposiciones complejas representan vinculaciones entre las posibilidades enunciativas de forma que presentadas algunas de ellas como disponibles pueda conocerse cómo disponer de las demás. Miradas desde este punto de vista, las teorías lingüísticas estoicas se comprenden fácilmente. Los instrumentos de los que la dialéctica se sirve no son sólo lingüísticos en el sentido de reducirse a entidades fonéticas convencionales, ni son tampoco estructuras reales, sino que son posibilidades de referencia a las cosas que la dialéctica enseña a manejar.

8. *El razonamiento y la teoría de los anapodícticos*

El razonamiento (λόγος) es un conjunto constituido por premisas y por una conclusión.[73] El problema de la dialéctica consiste precisamente en encontrar las reglas mediante las cuales puedan construirse estos conjuntos. Las premisas del razonamiento pueden estar constituidas tanto por proposiciones simples como por proposiciones complejas. El esquema más común de razonamiento está constituido por una premisa formada por una proposición compleja, otra premisa formada por la afirmación (positiva o negativa) de una proposición simple que figura como elemento de la primera proposición compleja y por una conclusión formada por la afirmación (positiva o negativa) de otro elemento de la primera premisa. Según los estoicos, un razonamiento puede ser valorado según tres órdenes de valores: la resolución, la verdad y la demostrabilidad. Un razonamiento es concluyente cuando, prescindiendo de la verdad de sus premisas, "la conclusión se sigue de la conexión de sus premisas".[74] Se realiza esta condición cuando las premisas tomadas en su complejidad, y la conclusión pueden desempeñar la función de términos de una implicación siempre válida, es decir que

73. D. L., VII, i, 45, 76.
74. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VIII, 415, y en general cfr. 411-423.

son tales cuando suponiendo verdadero el primer término el segundo nunca puede ser falso.[75] Por tanto un razonamiento concluyente es un razonamiento de tal forma organizado que la disponibilidad de una determinada posibilidad lingüística señale la disponibilidad de una posibilidad lingüística distinta de la primera. Los modelos de estas organizaciones lingüísticas son los que Crisipo llamó anapodícticos y que redujo al número de cinco.[76]

Los anapodícticos de Crisipo pueden considerarse prácticamente como esquemas silogísticos que difieren no obstante del silogismo aristotélico en cuanto no contienen cuantificación y en cuanto al menos una de sus premisas es una proposición compleja. Esta segunda parte significa que una al menos de las premisas del silogismo debe poder ser tomada como verdadera o como falsa desde el momento en que su valor de verdad está en función de los valores que varían independiente del silogismo del que la proposición compleja es premisa. Eso presupone que los anapodícticos de Crisipo infringen una de las reglas fundamentales de la lógica aristotélica al poder ser lógicamente evidentes sin ser verdaderos. En efecto son indemostrables en cuanto su conclusividad es autoevidente, pero pueden ser falsos en cuanto su conclusividad no está comprometida por la falsedad de las premisas.[77] En este sentido Sexto Empírico nos dice que la verdad de un razonamiento para los estoicos es una verdad independiente de su conclusividad. En efecto, mientras ella exista incluso en el caso en que el producto de las premisas sea falso la verdad de un argumento se tiene únicamente cuando el razonamiento es conclusivo y, todavía más, cuando el producto lógico de las premisas es verdadero.[78] La apodíctica es una tercera propiedad que puede añadirse a las dos precedentes cuando "la conclusión que por sí misma es oscura queda desvelada por las premisas".[79] La demostración, por tanto, es un razonamiento concluyente en el que debe verificarse la verdad de las premisas y que conduce a una conclusión cuya verdad, por razones independientes de la estructura

75. *Ibid.*, 416-417

76. D. L., VII, i, 79-81; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VIII, 224-226; *Phyrr. Hyp.*, II, 157-162.

77. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VIII, 223.

78. *Ibid.*, 418-421.

79. *Ibid.*, 422-423.

lógica de la demostración, no es inmediatamente verificable junto a la verdad de las premisas.[80]

La elaboración de la dialéctica ofrece un cuadro dentro del que puede colocarse una concepción más refinada del criterio. Lo verdadero y lo falso pertenecen únicamente al λεκτόν, es decir, requieren siempre la intervención de la esfera lingüística. El λεκτόν es propiamente el producto de una representación lógica (λογικὴ φαντασία), es decir, de una representación mental que está coordenada con nexo lógico.[81] Ahora bien, la λογικὴ φαντασία es, según los estoicos, un pensamiento (νόησις) y al igual que todos los pensamientos deriva de aquel poder representativo que puede ponerse en movimiento por las mismas cosas mediante un estímulo.[82] *La representación lógica constituye, por tanto, el elemento intermedio que hace que el significado lingüístico pueda ser enunciación de aquella entidad real que podría determinar, con la propia acción causal, la representación asociada al significado.* Cuando una de las representaciones, vinculada con un significado lingüístico está ligada a un objeto externo por un nexo bicondicional, entonces estamos ante una representación cataléptica y el correspondiente enunciado puede ser calificado de verdadero.[83] Por consiguiente para hablar de representación cataléptica es preciso disponer de una *representación existente en acto,* independientemente de la voluntad del sujeto, y que sea tal que pueda configurarse como *elemento de un posible razonamiento,* y en particular como *término de una conexión bicondicional con la existencia de la cosa a la que se refiere.* La fuerza de la representación cataléptica está en su existencia en acto sólo cuando ésta se añade a su conectabilidad en un contexto capaz de garan-

80. D. L., VII, i, 45.

81. Los estoicos "dicen que el significado es lo que queda establecido según una representación lógica y que una representación lógica es aquella según la cual es posible coordinar lo representado en un discurso" (Sexto Empírico, *Adv. Math.,* VIII, 70).

82. "Angunas representaciones son racionales, otras no... las racionales (λογικαί) se llaman pensamientos (νοήσεις), las demás no tienen nombre específico" (D. L., VII, i, 51). Pero "de las cosas que se piensan algunas son pensadas como consecuencia de la acción de un estímulo, otras por similitud, otras por síntesis, otras por contraposición" (*ibid.,* 52). "En base a un estímulo son pensadas las cosas sensibles" (*ibid.,* 53). Queda aquí esbozada una teoría según la cual el pensamiento deriva de un estímulo sensible mediante la elaboración del material que ofrece el estímulo a través de las categorías de semejanza, contraposición, etc.

83. Sexto Empírico, *Adv. Math.,* VII, 426; VIII, 85-86.

tizar su procedencia de lo que existe y en cuanto y como existe. En este sentido decía Crisipo que "el criterio es la sensación y la anticipación; y la anticipación es la comprensión natural de los universales."[84] En la lógica estoica, que ignora las proposiciones universales en el sentido de Aristóteles, la comprensión natural de los universales es la recuperación guiada por el instinto natural de las proposiciones complejas que indican constantes relaciones con los acontecimientos. Unicamente cuando una representación producida por un estímulo externo coincide con la representación asociada a un elemento de una de las proposiciones complejas puede afirmarse estar en posesión de la verdad en el sentido de Crisipo.

Con esta teoría el estoicismo más evolucionado llega a separar el contenido puramente subjetivo de la representación de su significado objetivo. Arcesilao criticó a Zenón por haber concedido crédito a un criterio que no permitía distinguir los aspectos subjetivos de la experiencia, de su significado objetivo; los epicúreos, en el sentido opuesto, sostenían la misma tesis afirmando que en la sensación no existe distinción de verdad y falsedad, sino que todo siempre es verdadero. Crisipo ahora está en condiciones de responder a estas críticas. La representación en acto es sin duda el producto de la acción de una causa externa y, como tal, tiene un valor incontrovertible en la afirmación de existencia; pero su valor cognoscitivo no consiste en sus aspectos subjetivos vinculados con su actualidad. Ella no penetra en el propio corazón del objeto y como tal no es la intuición intelectual de Aristóteles; pero no es tampoco algo puramente subjetivo y arbitrario; tiene valor en la medida en que puede ser vinculada con alguna cosa existente según una relación lógica definida y es en este punto en que interviene la dialéctica para ofrecer sus servicios, poniendo a disposición formas de conexiones que muestran por sí mismas que son necesariamente concluyentes. En efecto, no ponen en peligro la procedencia del dato desde el momento en que para funcionar no exigen que el dato sea interpretado como un elemento de una estructura objetiva, presupuesta su producción; antes bien sus propias formas lógicas están construidas de modo que aseguran su independencia de los datos que deben estar asociados a las constantes. Las formas lógicas

84. D. L., VII, i, 54.

se limitan a ofrecer las estructuras objetivas dentro de las que las φαντασίαι se convierten en πράγματα; y se trata de estructuras que aseguran únicamente la invariabilidad del dato cuando no varía el cuadro de los otros datos, que no dependen de la voluntad del sujeto que siente, con los que está vinculado.

El elemento determinante que permite el planteamiento lógico de Crisipo lo constituye la teoría del significado. Los principios de Crisipo permiten a este respecto precisamente recuperar una dimensión de objetividad desvinculada de las estructuras aristotélicas e inmune a las críticas de Arcesilao, y remontándonos todavía más en el tiempo, de los peligros que plantearon los megáricos. Las estructuras lógicas del razonamiento y las situaciones subjetivas vinculadas a los usos lingüísticos parecían inconfrontables e irreconciliables fuera del cuadro de la metafísica aristotélica y ello por la única razón de que identificaban el lenguaje con su existencia fonética y reducían las situaciones subjetivas a su pura existencia sensible en acto sin discriminaciones de aspectos y referencias. Pero Crisipo distinguió en la estructura del uso lingüístico al menos dos elementos: la φωνή y la πρᾶγμα, distintos y relativamente independientes. Por ello decir que un mismo signo fonético podía referirse a dos objetos distintos no significaba aún apelar a una concepción determinada del ser sobre la que poder modelar el lenguaje; esta afirmación para Crisipo quedaba limitada a un plano rigurosamente lingüístico en la medida en que el lenguaje no quedaba reducido a su consistencia fonética.

Mas para Crisipo el lenguaje consiste justamente en la referencia de un signo fonético a un posible objeto, es decir, en la posibilidad de hacer corresponder un signo fonético contemporáneamente con una representación subjetiva en acto y un grupo de posibles usos lógicos. Así, sin recurrir a una metafísica particular del ser, es posible introducir una amplia articulación entre el signo fonético y su significado y conservar en el mismo plano del lenguaje una dimensión de objetividad. Las representaciones de las estructuras lógicas constituyen así significados que pueden ser confrontados y calificados de distintos, afines, incompatibles, etcétera; tienen algo de objetivo aunque el signo fonético puede ser parangonado. Crisipo se oponía sobre este fundamento al atomismo lingüístico de Diodoro para el cual todo uso lingüístico es inconfrontable con otro y todos son igualmente

legítimos.[85] Aceptado que la existencia fonética no es un elemento único dado y objetivo del lenguaje, admitido que también los significados tienen su subsistencia y su certificabilidad objetiva que son confrontables, y que no todos son igualmente leg'timos; se hace posible confrontar el signo fonético con su significado y hablar de aquella relación imitativa que Crisipo, tras las huellas de Platón, ponía en la base de la propia interpretación de la palabra.

La doctrina lingüística de Crisipo perfeccionando el camino abierto por Zenón rompía el cerco lingüístico de la filosofía cínico-megárica, a pesar de no caer en la alternativa aristotélica. Crisipo acoge de la especulación megárica principalmente la de Diodoro, la idea de la posibilidad de elaborar formas lingüísticas independientes de las situaciones particulares en acto a las que las palabras se refieren. El núcleo de la teoría de los anapodícticos consiste precisamente en el descubrimiento de la posibilidad de establecer la conclusión de una forma lógica sin tener en cuenta la verdad de sus proposiciones. Pero mientras para Diodoro aquella independencia se endureció en una heterogeneidad radical de los dos términos e incluso dio lugar a una recíproca insignificancia, para Crisipo se convierte en posibilidad de concebir una estructura de objetividad que no recurra a una determinada metafísica del ser de cuño más o menos eleático. Para Crisipo la independencia de la estructura lógica permite conciliar la validez universal de los anapodícticos con la más escrupulosa abstención de cualquier intento de incluir prejuicialmente la realización de la situación particular en alguna estructura predeterminada; en segundo lugar permite dar a la objetividad un carácter rigurosamente lingüístico.

La condición de independencia vale también para los datos en su relación con las estructuras lógicas; en este sentido hemos dicho que ellos son independientes respecto al acontecer de aquellas. Por ello precisamente, con su existencia en acto, pueden añadir alguna cosa que no poseen al principio las estructuras lógico-lingüísticas. Es decir, pueden dar la verdad a las proposiciones que constituyen los razonamientos y obrar la referencia de las estructuras de la objetividad a la realidad. Pero de esta forma, el elemento importante de la representación en acto es tanto su contenido objetivo absorbido por el significado lingüístico de la

85. vA, II, 151, 152.

proposición correspondiente, como de su acaecer de hecho, la pura relación causal entre la realidad externa y el hombre que siente. Una vez que el contenido se ha articulado dentro de estructuras lógicas se hace posible referir exactamente la actualidad de la representación y utilizar rectamente su valor de signo de una existencia en acto. De esta forma Crisipo podía escapar del cerco mágico del solipsismo lingüístico megárico. La no concordabilidad de los usos lingüísticos ya no es una dificultad cuando se consideran las estructuras de los anapodícticos como trama objetiva de cualquier uso posible. Diodoro no había reconocido que la palabra unida a una situación objetiva, es la posibilidad de insertarse en una estructura lógica unívoca y universal. Y puesto que la realidad se hace cosa, objeto, para el hombre únicamente en cuanto se convierte en objeto de referencia de una palabra se sigue de ello que las estructuras objetivas del lenguaje son las estructuras objetivas de las cosas.

Los objetos (πράγματα) que el hombre conoce, son representaciones producidas por entidades reales (τυγχάνοντα) y organizadas como significados de estructuras lingüísticas que se limitan a garantizar la constancia de marco representativo siempre que no varíen las condiciones importantes de su constitución. En este sentido son complementarios los datos representativos y las estructuras lingüísticas en cuanto los datos aseguran la referencia a la entidad real, cerrando el paso a eventuales arbitrariedades del instrumento lingüístico, y el lenguaje ofrece a los datos representativos un medio de objetivación y fijación de las estructuras. De esta forma la dialéctica se convierte en la ciencia de las estructuras formales del lenguaje, cuya función es acoger los datos representativos garantizando su pureza, es decir, asegurando que no se mezclen con ellos otros datos además de los contenidos en su origen. Por consiguiente la esfera del conocimiento humano está comprendida entre dos polos con garant'as de absoluta certeza: la representación en acto y las formas anapodícticas del razonamiento. Su unión da lugar a los πράγματα.

Crisipo a través de las doctrinas que hemos ilustrado tomaba posiciones respecto al problema de los sofismas y de las aporías, que constituía uno de los núcleos problemáticos de la secular discusión sobre la dialéctica. Por otra parte, también por aquellos tiempos el propio Arcesilao desenterraba las viejas aporías de cuño megárico blandién-

dolas contra la dialéctica estoica. Pero para Crisipo, la posibilidad de aporías no resultaba un escándalo. El plano lingüístico goza en su planteamiento de una gran autonomía frente a la realidad y no todas las incongruencias que eventualmente puedan encontrarse en él, repercuten en la interpretación de la realidad asociada a la interpretación del lenguaje. Por otra parte Crisipo siempre se preocupó vivamente por hacer comprensible la ambigüedad lingüística evitando las fórmulas cínico-megáricas de la idéntica legitimidad y de la total arbitrariedad de todos los usos lingüísticos; y el reconocer la ambigüedad significaba precisamente reconocer la posibilidad de un trueque disfrazado, es decir, de un sofisma. Pero los sofismas pertenecen al plano del lenguaje puro y son el equivalente de las ilusiones que pueden engendrar las representaciones cuando se las considera aisladas del engranaje lógico en el que deberían insertarse. Unicamente cuando se rompa la conexión entre el plano representativo y el plano lógico son posibles los razonamientos sofistas. Caracterizados precisamente por el trueque no denunciado en la asociación del término lingüístico con la representación o en la construcción de razonamientos que no pueden resolverse apelando a una representación unívoca. Todavía para Crisipo la misión de la dialéctica es la de evitar las aporías: la solución que ofrece a este problema es reconocer la posibilidad y la prescripción de abstenerse de todos aquellos razonamientos que no hagan una referencia exacta al plano representativo.[86] Era una solución que estaba en los orígenes del problema. La posibilidad de las aporías indujo a cínicos y megáricos a no reconocer función autónoma alguna al lenguaje, a Platón a elaborar una lógica toda ella fundada sobre una línea de opción que va desde el camino que conduce a una conclusión plausible al que conduce a un problema insoluble, y a Aristóteles al descubrimiento de un razonamiento que necesariamente excluyese cualquier posibilidad de aporías. En cambio Crisipo elaboró una lógica que, pese a que admitía la posibilidad de aporías, lo mismo que la lógica platónica, admitía también la posibili-

86. Entre las otras formas de razonamientos colocan los estoicos también los razonamientos aporéticos, que concluyen con una dificultad insoluble, "son aporéticos algunos razonamientos como los velados, los ocultos, los sorites, los cornudos, los de la nada" (D. L., VII, i, 82). Sobre la suspensión que hay que adoptar frente a los sofismas cfr. Sexto Empírico, *Phyrr. Hyp.*, II, 247-253.

dad de aislar las antinomias del dominio del saber, al que podía atribuirse una certeza no menor a la que conseguía Aristóteles con su lógica. La posibilidad de aporías no indujo a Crisipo a reelaborar desde sus fundamentos las categorías interpretativas de la dialéctica, de forma que se obviara la constante posibilidad de que una afirmación correcta diera lugar a un razonamiento insoluble. En realidad lo que importa a Crisipo es asegurar al sabio una zona de certezas que, aunque limitadas, sean indiscutibles, sin no obstante comprometerse en arriesgadas empresas, como es la búsqueda del ser que la metafísica aristotélica intentaba encontrar. La substitución cínica de la teoría de la verdad como ser, por la teoría de la verdad como percepción inmediata, que desde Zenón va poco a poco perfeccionándose, se contraponía a todas aquellas posiciones que de algún modo avanzaban pretensiones hacia el ser. Existe una zona en la que razonamiento y representación coinciden perfectamente, y permiten alcanzar una indiscutible certeza; sobre esta coincidencia y esta certeza, protegida simplemente por la exclusión de razonamientos paradójicos e inconcluyentes, no echa sombra alguna la posibilidad de aporías. A la luz de estas posibilidades el examen de aquellas certezas particulares tal vez hubiera permitido considerar a las primeras como simples medios capaces de utilizarse en la búsqueda del ser: pero esta era una tarea que excedía a las aspiraciones del sabio estoico.

Con todo lo que hemos dicho hasta ahora es posible comprender la definición estoica de la dialéctica como "ciencia de las cosas que son verdaderas, de las que son falsas y de las que no son ni verdaderas ni falsas".[87] Las proposiciones son verdaderas o falsas y, con ciertas condiciones, también los razonamientos; no son ni verdaderos ni falsos los razonamientos considerados desde el punto de vista de la pura conclusividad. Por consiguiente la dialéctica se convierte en la ciencia de disponer las proposiciones de tal forma que se obtengan razonamientos concluyentes y en el estudio de las condiciones que hacen que un razonamiento sea verdadero o falso. También es la ciencia del bien hablar, es decir, de elegir las expresiones verbales apropiadas que reducen a un mínimo el peligro de la ambigüedad lingüística.[88] El recto entendimiento de estas definiciones solamente

87. D. L., VII, I, 62; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, XI, 187.
88. vA, II, 124.

es comprendido cuando brevemente recordamos los puntos a través de los que la dialéctica estoica se fue formando como una tercera alternativa frente a las dialécticas platónica y aristotélica. Los puntos principales por los que la dialéctica estoica puede históricamente caracterizarse respecto a la dialéctica aristotélica son los siguientes:

1. La no aceptación de la tesis según la cual la autoevidencia pertenece sólo a los principios que son intuitivamente verdaderos y el atribuir autoevidencia a los anapodícticos, es decir, a estructuras lógicas que no son ni verdaderas ni falsas;
2. El reconocer una relativa independencia a la verdad de una proposición respecto a una estructura lógica en la que se inserta, es decir, el rechazo de la estructura metafísica de la substancia y el reconocimiento del carácter hipotético del razonamiento;
3. La interpretación de la verdad entendida no como la intuición de una esencia, sino como referencia de un significado lingüístico a algo que existe y que ejerce una acción sobre el hombre;
4. La atribución del carácter lingüístico a las estructuras lógicas que, no obstante, son imprescindibles en cuanto que ningún dato tiene para el hombre significado si no está asociado a una proposición que forme parte de aquellas estructuras;
5. El carácter de generalidad de la dialéctica que ofrece estructuras lógicas hipotéticas anteriores a los principios propios de los diversos campos del saber que no pueden aceptar aquellas estructuras y requieren además la resolución de algunas hipótesis.

Estos puntos constituyen una ruptura radical con el cuadro armónico presentado por la lógica aristotélica. En este sentido la dialéctica estoica puede parecer una continuación de al menos dos motivos platónicos:

1. La insistencia sobre la generalidad de la dialéctica que ignora la sistematización de las ciencias basadas en teorías de la substancia y, por tanto, se configura como doctrina unitaria del procedimiento lógico;
2. El reconocimiento del carácter hipotético del razonamiento.

Esta última característica, principalmente, parecía que reintroducía en la lógica verdadera y propia aquella situación dialógica a la que Platón tanta importancia dio y que Aristóteles relegó en los *Topica* a la lógica menor. Pero, no obstante, la posición estoica era también una ruptura con el esquema platónico. El interés platónico por el diálogo que se hace búsqueda, siempre mantenida abierta, de la adaptación de esquemas de procedimientos y situaciones problemáticos, se sustituye por la tesis de la posible adaptación perfecta de los esquemas lógicos con los datos representativos y por la prescripción de abstenerse frente a los casos problemáticos. Queda absolutamente ausente de la temática estoica el problema de la elección de premisas y de formas lógicas con las que elaborarlas, que apunta sólo a alcanzar certezas indiscutibles. El carácter general de la dialéctica se hace rígido y dogmático en el sentido de que, más que como aclaraciones de presupuestos y posibilidades de las otras ciencias, se considera la dialéctica como la *scientia scientiarum* que ilustra los procedimientos necesarios de los que se sirven todas las formas del saber. Esta concepción de la dialéctica como ciencia de las ciencias, como estudio de los instrumentos formales de todos los saberes, será transmitida, junto con el significado aristotélico, a la cultura posterior, y suplantará el significado platónico.

5

La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna*

por Eugenio Garin

1. *La dialéctica como lógica*

Francesco Piccolomini intentó en su importante vocabulario, *De rerum definitionibus,* precisar la palabra *dialéctica* remontándose a Aristóteles y Cicerón. Observa que la palabra *dialéctica* se usa en varios sentidos: en realidad, tal como establece Platón, la dialéctica es la palabra que indica: "solertem, sagacem, absolutam et liberam philosophantis indaginem qua libere progreditur resolvendo cuncta usque ad prima, adeo ut sit quidam Logicae usus non ad probabilia tantum, sed per abstractiones et resolutiones usque ad irre-

* Damos a continuación una lista de obras, algunas de las cuales, si bien no se citan en el presente estudio, han sido tenidas en cuenta: C. Pranti, *Geschichte der Logik im Abendlanden,* vols. III y IV, Leipzig, 1867-70; R. Mackeon, *Dialectic and Political Thought and Action,* "Ethics", vol. 65, octubre de 1954, pp. 1-32; G. Preti, *Studi sulla logica formale nel medioevo,* "Revista crítica di Storia della Filosofia", 1953; G. Preti, *Dialectica tomista e probabilismo nel pensiero medievale,* en el volumen *La crisi dell'uso dogmatico della ragione,* dirigido por A. Banfi, Roma-Milán, 1953; P. Vignaux, *Nominalisme,* en el *Dictionnaire de Théol. Catholique,* IX, 1931, c. 717 ss. (y para algunas "razones" del occamismo cfr. N. Abbagnano, *G. d. O.,* Lanciano, 1931). Es muy significativo el artículo *Dialektik* de L. H. Heydenreich, *Reallexikon zur deutschen Kunst-Geschichte,* Stuttgart und Waldsee. cols. 1387-1400, donde, a través de la iconografía, se definen varias acepciones de la palabra en el medievo (1. arte de la argumentación; 2. *argumenta sino concurrere more canino*: 3. *pro me firmatur verum falsumque probatur*; 4. *in hac se ipsa ratio demonstrat*).

solubilia".[1] La dialéctica, por este camino, se identifica con la parte más elevada de la filosofía, es decir, con la metafísica.

La segunda acepción tiende a confundir la dialéctica con la lógica; lógica y dialéctica vienen a significar lo mismo. Y, finalmente, un tercer significado, que sería el propio de la dialéctica, consistiría en una parte de la lógica que coincide precisamente con la definición que da Aristóteles en los *Topica*: "quod sit methodus syllogizandi de omni proposito problemate ex probabilibus, nec non respondendi, adeo ut nihil repugnans dicatur. Cicero in *Bruto* inquit: dialectica est ars quae docet rem universam distribuere in partes, latentem explicare definiendo, obscuram explanare interpretando, ambiguam primo videre, deinde distinguere, postremo habere regulam qua vera et falsa iudicantur, et quae quibus propositis sint, queque non sint, consequentia".[2]

La definición contenida en el diccionario de Piccolomini es bastante precisa, y en ella quedan perfectamente determinados, sin, no obstante, profundizar en ellos, algunos usos consagrados de la palabra. En cambio, si abrimos las lecciones dadas en Padua por el célebre Cremonini, y recogidas por Troilo Lancetta, vemos que se repite la identificación de la lógica con la dialéctica y, más todavía, que se rechaza toda posible distinción entre ambas: "utrumque enim vocabulum graecum est, et vocabulum Dialecticae proprie significat sermonem duorum accuratum, unde quidam ponunt differentiam inter Logicam et Dialecticam; ex hoc enim nomen Dialecticae accommodant ipsi Topicae, nomen autem Logicae dicunt amplum esse ad totam artem".[3]

1. ("Investigación filosófica hábil, sagaz, expedita, libre, que avanza libremente resolviéndolo todo, de tal suerte que es una especie de ejercicio lógico, no sólo para las cosas probables, sino incluso, por medio de abstracciones y resoluciones, para las irresolubles.") F. Piccolomini, *De rerum definitionibus liber unus*, Venecia 1600, pp. 148-9.

2. ("Que es el método de hacer silogismos de los probables sobre cualquier problema, lo mismo que dar respuesta, de tal forma que no se diga nada que repugne. Dice Cicerón en *Bruto:* la dialéctica es el arte que enseña a dividir en partes todas las cosas, a explicar por medio de definiciones lo oculto, explanar por interpretación lo obscuro, a lo ambiguo contemplarlo primero, luego distinguirlo, y al fin sacar una regla que juzgue lo verdadero y lo falso, y qué proposiciones son o no son la consecuencia.") Véase el interesante comentario del siglo XVI a los *Topica* y a Boecio de Della Barba, que resumen muy bien algunos temas (*La Topica di Cicerone col comento di Simone della Barba, e le differenze locali di Boezio*, Venecia, 1556).

3. ("Ambos términos son griegos, y el término dialéctica significa exactamente una pulida disertación entre dos, algunos por tanto distinguen la lógica

En realidad, a partir del siglo XII, todos los esfuerzos de las discusiones de los lógicos se centraban en determinar el ámbito de la *dialéctica* como *ars disserendi*, distinguiéndola no sólo de la demostración científica e identificándola con el razonamiento "fundado en la opinión" (ἐξ ἐνδόξων),[4] sino, además, precisando sus objetivos frente a la retórica. Pues, en efecto, constantemente la dialéctica parece expuesta a la tentación de confundirse a veces con la lógica, otras, con la retórica y hasta con la "teología"; a menudo la historia de la dialéctica está forjada por las tentaciones de caracterizarla bajo uno de estos tres aspectos.

Es obvio que el ciceroniano *distribuere in partes*, subrayado por Piccolomini, nada tiene en común con la *resolutio* de Scoto Eriúgena, David de Dinant y Avicebrón,[5] sino, todo lo más, sirviéndonos de una expresión de Eriúgena, con la "communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina".[6] En realidad, la definición ciceroniana, a la que no es casualidad que apelara Francesco Piccolomini, en su obra *L'instrumento della filosofia*, escrito en Roma en 1550, y que es uno de los primeros tratados de lógica de la Edad Moderna escritos en lengua vulgar, sustituye sistemáticamente la palabra *dialettica* por *disputativa*, y la define: "aquella facultad llamada disputativa, que se sirve del llamado silogismo (disputativo), no es una ciencia particular, encerrada en un marco limitado, respecto a una determinada materia y a un objeto determinado, como son las partes de la filosofía, sino que es común a todas y se entremete en todos los lugares y materias; no con princi-

de la dialéctica; a la palabra dialéctica adaptan los tópicos y, en cambio, de la palabra lógica dicen que se extiende a todo el arte.") Caesaris Cremonini Centensis, *Dialectica*, Venetiis, 1663, p. 3.

4. Aristóteles, *Topica*, A, I, 100a 20 (cfr. para las referencias a la "dialéctica" de Aristóteles, C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Turín, 1955, pp. 227-86, donde se expone una exhaustiva y sagaz interpretación de la posición de Aristóteles). Lo probable (ἔνδοξον) es "lo que, incluso no siendo necesariamente verdadero, posee tan buenas razones para ser considerado como tal, que puede considerarse verdadero". Pero estas razones están vinculadas a la opinión: son opinión "de todos, de la mayoría, de los sabios" (*Topica*, A, I, 100b 21-23; Viano, p. 230).

5. *P. L.* 122, 358a: "dialectica bis binas partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare *diairetikê, oristikê, apoideitikê, analitikê*, easdem latinaliter possumus dicere divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam..." (cfr. M.-D. Chenu *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, p. 162).

6. ("La disciplina diligente e investigadora de las concepciones racionales del alma"), *P. L.* 122, 475a.

pios propios y apropiados, necesarios y peculiares, sino con principios generales y comunes, no abandonando conclusiones que no se atreva a probar, si no necesaria al menos verosímilmente, gracias al instrumento comunísimo que posee, que es el silogismo verosímil, del que vamos a tratar. Por ejemplo, si bien la proposición de que la Luna es menor que la Tierra es propia del astrólogo, y no puede demostrarse en ninguna otra disciplina por su causa verdadera, más que por la propia astrología, por medio de sus propios principios, no obstante el disputativo, que no se limita a ninguna materia determinada, también podrá concluirla por silogismo, si no demostrativo (pues entonces lo haría como astrólogo) sí al menos como disputativo y probable; no con causa propia, concluyendo que la Luna es menor que la Tierra, sino con alguna razón verosímil".[7]

La dialéctica, muy distinta en el ámbito de las técnicas lógicas, se mueve sobre el plano de la opinión, de la ἔνδοξα, campo sumamente indeterminado que incluye y rebasa lo probable, lo increíble, lo generalmente aceptado.[8] Es una técnica que Melanchthon no dudará en considerar característicamente pedagógica: "dialectica est ars ac via docendi: haec enim est proprie vis dialecticae".[9]

Pero es a comienzos de la Edad Media, en el siglo XII, cuando se llega a una determinación del campo propio de la dialéctica frente a la identificación y confusión con la lógica, y va definiéndose el método de la enseñanza escolástica con la ayuda de los *Topici* y de los *Elenchi* aristotélicos y de los textos de Cicerón y de Boecio. Entonces la dialéctica se irá estructurando como disciplina de un doble

7. *L'Instrumento della Filosofia*, de M. A. Piccolomini, IV, 5, Venecia, 1566.

8. Suda reúne, en la definición de dialéctica. varios elementos (ed. de Adler, Lipsiae, 1931, II, p. 62): διαλεκτική ἐστιν ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων. τυγχάνει δ'αὐτὴ ἐπὶ σημαίνοντα καὶ σημαινομένα. ἢ οὕτως, μέθοδος δι'ἐνδόξων περὶ παντὸς τοῦ προκειμένου συλλογιστική, καλεῖται δὲ διαλεκτικὴ ἀπὸ τοῦ διαλέγεσθαι· τὸ δὲ διαλέγεσθαι ἐν ἐρωτήσει τε καὶ ἀποκρίσει. Cfr. Sept. *Hyp. Pyrrh.* 11, 94.

9. ("La dialéctica es el arte y el camino de enseñar: esta es la propia fuerza de la dialéctica") Philippi Melanchtonis, *Dialecticae libri III*, Lugdumi, 1537, p. 5, y continúa: "omnis docendi via ac ratio consistit in definiendo, dividendo et argumentado. Definimus autem, cum aut nomen interpretamus, aut quid res sit exponimus. Dividimus, cum membra aut partes enumeramus. Argumentamur, cum aliam sententiam ex alia ratiocinamur... Vulgus audit nomen religionis, at si interroges quid sit religio, alius aliud respondebit... At dialecticus consulet suos locos, et ex his requiret quae res sit, quae sint eius causae..."

razonamiento —*ars opponendi et respondendi*— que pretende, frente a proposiciones dispares, ambas posibles, llegar a una conclusión. La *disputatio*, de la que la dialéctica constituye la técnica, se obliga en los estatutos universitarios de forma siempre más rigurosa: "statuimus... quod scholares audientes tam logicam quam grammaticam habeant ad minus ter vel bis in septimana disputare, magistro praesente".[10] Según la célebre definición que encontramos en Lamberto de Auxerre, transmitida durante siglos por las *Summulae* de Pedro Hispano, "dicitur auten dyalectica a *dya* quod est duo, et *lexis* quod est ratio, vel *logos* quod est sermo, quasi ratio vel sermo duorum, scilicet opponentis vel contradicentis in disputatione".[11]

Si bien es verdad que hasta llegar al siglo XII es muy frecuente confundir la dialéctica con todo el conjunto de la lógica, "esta acepción amplia del término desapareció cuando todos los libros del *Organon* se impusieron en las escuelas latinas, y la dialéctica designó desde entonces un arte especial cuya adquisición quedaba subordinada al estudio de una sola parte de la lógica *(dialectica vero traditur in libro* Thopicorum *et* Elenchorum *solum):* era el arte de confundir al adversario buscando los defectos de la argumentación y oponiéndole razones más fuertes que las presentadas por él".[12] Puede afirmarse también que a partir del siglo XII no sólo es el campo de la dialéctica lo que se hace más preciso, sino que se definen cada vez mejor sus procedimientos y sus relaciones con las "artes" afines. Como acontece también en el caso de la teología, Abelardo representa

10. ("Ordenamos... que los alumnos tanto de lógica como de gramática celebren, en presencia del maestro, discusiones dos o tres veces por semana") Siger de Courtrai, *Les oevres. Etude critique et textes inédits*, por G. Wallerand, Lovaina, 1913, pp. 21-22 (en la introducción); M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo in Br. 1911, vol. II, p. 42 ss., p. 446.

11. M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI* († 1277), "Sitzungsberichte des Bayerischen Akademie der Wissenschaften", Phil. —hist. Abt. 1936, 6— 47. La definición de Lamberto la encontramos en *Derivationes* de Uguccione (ms., Naz. Fir. II, 1, 2), en la que insiste en la relación binaria de la dialéctica ("dialéctica disputatio tota versatur et finitur inter duos, scilicet apponentem et respondentem"), sin que sea "necessarius tertius iudex, ut in causis agendis". En el léxico de Papías (Venetiis, 1941, 46v), se resalta la función didáctica ("disciplina ad discernendas rerum causas intellectum mentis acuens, veraque a falsis distinguens, dicta quod in ea dictis disputetur").

12. M. Grabmann, *Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood* († *nach 1267)*, "Sitzungsberichte des Bayrischen Akademie der Wissenschaften", Phil. hist. Abt. 1937, 10, p. 24.

el momento de crisis de la dialéctica, a cuya actitud debe recurrir el que quiera entender el desarrollo sucesivo de la dialéctica. Si también es cierto que bajo el término de *dialéctica* colocó todo el conjunto del tratado de lógica, también es cierto que fue el que en el uso del método específico orientado a los fines de las discusiones teológicas, determinó en cierto modo las directrices de la *dialéctica* como *ars opponendi et respondendi*, que Grabmann consideró base esencial de la técnica de la discusión. Y este es un punto que no puede relegarse, pues aquí se ven claramente las notas de la estrechísima relación existente entre la técnica lógica y la teología, pues fue para su enseñanza y para su orgánica sistematización, que se elaboraron las primeras. Tal vez sea difícil valorar de forma autónoma esos procedimientos y aquellos planteamientos lógicos. Nacida al servicio de una enseñanza, con la finalidad de adiestrar en el dif´cil arte de la controversia para el triunfo de una fe fundada en principios no demostrables "analíticamente", la dialéctica medieval floreció y decayó junto a aquel planteamiento de la cultura y de la investigación. Fuera del horizonte creado por "la reducción de las artes a la teología", los instrumentos de búsqueda y de enseñanza se fueron transformando profundamente.

2. *La dialéctica como técnica de la discusión*

La dialéctica como método y técnica de la discusión, y exposición de los *esquemas* de los razonamientos probables (el silogismo dialéctico en cuanto que es distinto del silogismo demostrativo y del sofístico) encontró su primera formulación lúcida en el famoso prólogo del *Sic et non*, del que se hacen constantes referencias; el resorte que puso en marcha todo el aparato debemos buscarlo en el hecho de que los *dicta sanctorum* son *non solum ad invicem diversa, verum etiam invicem adversa*. Ahora bien, para *solvere controversiam* ante todo es preciso llegar a una precisión de la *significatio* de los términos ("cum modo in hac modo in illa significatione vox eadem sit posita"); "facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus". Unos mismos términos "diversis locis congruenter positi, diverso modo intelliguntur"; y se puede evitar la

aparente contradicción determinando el valor distinto según la distinta función que desempeñan en un contexto ("quia idem cum sit et non sit, non necesse est idem esse et non esse", según palabras de Juan de Salisbury).[13] Sólo que, a ello nos referiremos inmediatamente, podíase responder al problema del contraste de los *dicta sanctorum* y de las distintas *significationes*, siguiendo dos caminos completamente opuestos: teniendo en cuenta la variación de las palabras en el tiempo y en las situaciones, considerando principal la historicidad del lenguaje; y será éste en último análisis el fundamento supuesto en el horizonte ya más evolucionado de la dialéctica de Valla, de Vives y de Ramo. Y en segundo lugar, buscando palabras y relaciones formales dotadas de un valor inmutable, y a cuyo respecto las lenguas históricas y los nexos realmente utilizados asuman significados degenerados y corruptos. Es suficiente pensar en el propio fundamento de la gramática especulativa fijado de forma modélica en algunos textos célebres que conviene tener bien presentes: "grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur"; "sciens grammaticam in uno idiomate, scit eam in alio"; "inventio grammaticae grammaticam praecedit; non ergo grammaticus sed philosophus proprie naturas rerum diligenter considerans, ex quibus modi essendi appropriati diversis rebus cognoscuntur, grammaticam invenit".[14]

13. ("La forma en que una misma palabra se coloca para este o aquel significado"; "hallaríamos con mucha más facilidad solución en muchas controversias, si pudiéramos impedir que los autores usaran una misma palabra con distintos significados"; las mismas palabras "colocadas convenientemente en distintos lugares, se entienden de forma distinta"; "pues, lo mismo al ser y no ser, no es indispensable que sea y no sea lo mismo"). *Ouvrages inédits d'Abelard...* publicados por Victor Cousin, París, 1836 p. 3 ss.; Joannis Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 10 (ed. Webb, Oxonii, 1929, p. 81, *P. L.*, 199, 868c). Para la apasionada defensa de la dialéctica ("haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est, ut omnis philosophias principatum dux universas doctrinae atque regimen possideat"), cfr. la *Dialectica* de Abelardo, ed. L. M. De Rijk, Assen 1956, p. 470.

14. ("La gramática es en sustancia una y la misma en todas las lenguas, si bien varíe accidentalmente"; "sabiendo la gramática en un idioma la sabemos en otro"; "el hallazgo de la gramática es anterior a la gramática; pues no fue el gramático, sino el filósofo el que, al considerar con diligencia la naturaleza de las cosas, de las que se conocen las formas de ser apropiados, encontró la gramática"). Para los textos citados, cfr. la introducción de Wallerand a la edición de Siger de Courtrai, p. 43 ss.; *Summa modorum significandi* del mismo Siger, I, 93 ss.; *Summa gramatica*, de Rogerio Bacon (*Opera hactenus inedita*, XV, ed. R. Steele, Oxonii, 1940, pp. X-XII, 1-190). La obra, todavía hoy la más rica en textos, es la de CH. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, en "Noticies et extraits

Por consiguiente la técnica de la *disputatio* se articula con la discusión de la *proprietas vocum (et recta impositio)*, y sigue a través de la *enuntiatio consequentiarum*, es decir, de los argumentos en pro y en contra *(sic et non)*, y la extirpación de sofismas. A este respecto Abelardo es muy claro: la dialéctica, cuyo uso defiende con intrepidez, es un instrumento para discutir tesis en controversia, planteando argumentaciones favorables a una y otra parte, de forma que se alcance, por encima de la discordia, el *consensus*. Las imágenes de que se sirve subrayan este carácter bélico: "dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documenta praetuli".[15]

La inclusión de esta técnica en la *lectio* de la *pagina divina* no podía menos de provocar una revolución en la enseñanza, promoviendo toda una nueva serie de habilidades y suscitando toda clase de búsquedas. Los *topica* y los *elenchi* se colocan en el primer plano de la nueva lógica ("the new Aristotle was heralded by the *Sophistici Elenchi")*.[16] También los problemas gramaticales y retóricos se enfrentan con la misma dirección y las mismas preocupaciones. Una obra como la *Ars disserendi* de Parvipontano, que no es casualidad que también se titule *dialectica* (pero *docendo..., verbis grecissare non placet nec convenit)*, destacaba

---

des manuscrits de la bibliothèque impériale, etc.", XXII, 2, París 1868 (cfr. M. Grabmann. *Die entwiklung der mittelalterlinchen Sprachlogik*, 1922, en *Mittlalterliches Geistesleben*, I, pp. 104-146). Añadamos a los textos citados, ése citado por Thurot, p. 125: "tota grammatica quae est in uno ydiomate similis est illi que est in altero, et una in specie cum illa, diversificata solum secundum diversas figurationes vocum, quae sunt accidentales gramatice. Unde sciens gramaticam in uno ydiomate, scit eam in alio, quantum ad omnia que sunt essentialia gramatice. Quod tamen secundum eam non loquatur in illo nec loquentes intelligat, hoc est propter diversitatem vocum et diversas figurationes eorum que sunt accidentalia gramatice".

Juan de Dacia observa en la *Summa gramatica* (Johannis Daci, Opera, ed. A. Otto, Hauniae, 1955, I, I, p. 53): "gramatica enim quantum ad omnia sua principia essentialia et quantum ad omnes effectus suos essentiales... una et eadem apud omnes est... Cum dicitur, si gramatica esset eadem apud omnes, tunc scita gramatica in Greco sciretur in Latino, verum est quantum ad essentialia"). Y es interesante el que este autor se proponga conseguir una convergencia entre la dialéctica y la gramática especulativa. Como sabemos, fueron cuatro los maestros daneses que enseñaron en París entre los años 1260 y 1280 en la facultad de las Artes, influyendo sobre todo en la filosofía del lenguaje: Simón, Martín, Boecio y Juan. F. Alessio publicó en 1956 *De modis significandi* de Martín en "Rivista critica di storia della filosofia".

15. G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII siècle. Les Ecoles et l'enseignement*, París-Ottawa, 1933, p. 282.

16. L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic. Texts and studies*, I (Adam Balsamiensis Parvipontani, *Ars disserendi*), Roma, 1956, p. VIII. Para el *grecissare* y la *dialectica*, p. 41.

perfectamente ciertas exigencias y el lugar eminente que en esta temática se destinaba a la *elenchistica* y al tratado de los *sophismata insolubilia;* los *sophismata* se convierten en el elemento esencial de las discusiones tanto lógicas como gramaticales. Siger de Courtrai en la *summa codorum significandi* integra sistemáticamente en la exposición al *sophisma.*

Por otra parte, Juan de Salisbury había ya aclarado eficazmente la situación de la *dialéctica* tanto frente a la lógica como a la retórica. Mientras el campo de la lógica es la demostración rigurosa el de la dialéctica, muy cercano al de la retórica, se mueve en la zona de los argumentos posibles que, bien a todos, bien a la mayoría o bien a los sabios, parecen convincentes ("probabilis autem versatur in his que videntur omnibus, aut pluribus, aut sapientibus"). Pero Juan de Salisbury va más lejos: mientras por una parte distingue la dialéctica de la retórica ("dialecticus et orator, persuadere nitentes, alter adversario alter iudici"), añade que lo que importa a los dialécticos no es la verdad, sino la capacidad persuasiva de las argumentaciones ("non multum referre arbitrantur vera aut falsa sint argumenta eorum, dummodo veri similitudinem teneant"). Juan de Salisbury recurre a los *Principia dialecticae* seudoagustinianos, recordando que dialéctica "est bene disputando scientia", que toda su *vis* está *in verbis,* y que su reino es el de la ambigüedad ("itaque rectissime a dialecticis dictum est, ambiguum esse omne verbum").[16 bis] La dialéctica arranca de una premisa opinable, hipotética, y se mueve dentro de las fronteras de lo posible, de lo que puede ser confutado, de lo que nace de una persuasión y que es tal, y tal permanecerá, precisamente porque concede la posibilidad de *otra* persuasión divergente. El filósofo se sirve de demostraciones, "negotiatur ad veritatem", y firme en su *veritas* excluye toda contradicción; en cambio, el dialéctico apunta *ad opinionem.* "Est autem disputare, aliquid eorum que dubia sunt, aut in contradictione osita, aut que sic vel sic proponuntur ratione sup-

16 bis. ("Ambos, el dialéctico y el orador, se esfuerzan en persuadir, el uno al adversario, el otro al juez"). ("No les importa mucho que sus argumentos sean verdaderos o falsos, mientras tengan una apariencia de verdad"). ("Pues con grandísima razón dijeron los dialécticos que todas las palabras son ambiguas").

posita, probare vel improbare; quod quisquis ex arte probabiliter facit, ad dialectici pertingit metam".[17]

3. *La "quaestio"*

En el siglo XII, al concederse siempre mayor importancia a los *Topici* y a los *Elenchi sophistici*, se determina con mayor rigor los objetivos y límites de la dialéctica. No es casualidad que ya en el siglo XII Roberto de Melun, comentarista de los *Topici*, al glosar la *divina pagina*, articule la *dialectica disputatio* dando más importancia a la *quaestio* que a la *lectio*.[18] Ahora bien, dilucidar la génesis y estructura de la *quaestio* es lo mismo que explicar el carácter de la dialéctica. Ya hemos visto que Abelardo deducía la *quaestio* "*aliqua ex dissonantia*"; Boecio al comentar los *Topici* de Cicerón la llamó *dubitabilis propositio*. Abelardo escribía: "Dubitando ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus"; [18 bis] es decir, con la *solutio* por medio del choque producido por la *quaestio* llegamos a una opinión persuasiva. Gilberto de la Porree, glosando a Boecio, resaltó el momento de la contradicción como esencial de la *quaestio* ("ex afirmatione et eius contradictoria negationes quaestio constat"), añadiendo además —y sobre esta cuestión insistirá Alberto Magno en sus comentarios a los *Topici*— que únicamente cuando los dos términos de la contradicción contienen *argumenta veritatis* nace una *quaestio*, es decir, que puede ponerse en marcha la *dialectica disputatio* ("non omnis contradictio quaestio est. Cum enim altera [contradictionis pars] nulla prorsus habere argumenta veritatis videtur..., aut cum neutra pars veritatis et falsitatis argumenta

17. ("En cambio disputar es cuando se quiere probar o negar alguna cosa que es dudosa, o algo que plantee contradicción, o que de una u otra forma se exponga con razón falsa; todo lo que pertenece al arte de lo probable es incumbencia de los dialécticos"). *Metalogicon*, II, 3, (ed. Webb, p. 65; P. L., 199 860a). Cfr. ps. — Aug. *de dialéctica*, I, P. L., 32, 1409.

18. R. M. Martín, *Oevres de Robert de Melun*, I, Lovaina 1932, p. XXXIV ss.; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, III, Munich, 1956, p. 117; A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Früscholastik*, Regensburg 1948, p. 48 (ed. cast., Barcelona, 1956, p. 23); A. M. Landgraf, *Zur Technik und Ueberliferung der Disputation*, "Collectanea Franciscana", Roma, vol. XX, 1950, pp. 173-88.

18 bis. ("Por la duda llegamos a la búsqueda, por la búsqueda a la verdad.")

potest habere videtur, quaestio est").[19] No es éste el lugar de insistir en la función renovadora que tuvo la *quaestio disputata* en la enseñanza medieval; con ello la dialéctica sale triunfante; la *auctoritas* del juego de los *pro* y de los *contra*, de los *sic* y de los *non*, penetra en la palestra del razonamiento dialéctico, descubre su fundamento no demostrable, se confía a los argumentos probables, favorece la búsqueda de una persuasión, suscita todo un complejo de esquemas y clases de razonamientos en el campo de lo probable, estimula el análisis de los términos y de su ambigüedad, de su valor significativo, incita a una crítica sutil de los sofismas y de cualquier argumento capcioso.

Tiene razón Landgraf, cuando a propósito del método de la *quaestio*, habla de un "reflorecer del arte de la dialéctica"; el ritmo triádico, que ya bosquejó Abelardo, se precisa: a una afirmación no demostrable analíticamente, es decir, no reducible a un principio demostrativo verdadero, se opone —y es justo que ello sea así— otra afirmación: de ahí proviene el doble acoso de argumentos probables y la necesidad de esquemas de argumentaciones, y de rápidas confutaciones de sofismas.

Grabmann confiesa que no ha sido capaz de encontrar ningún comentario a los *Topici* en el siglo XII (del de Roberto de Melun sólo nos queda el testimonio de Juan de Salisbury); en el siglo XIII, en cambio, encontramos varios, y uno de ellos atribuido a un tal Elías, que caracteriza de esta forma el objetivo de la obra: "artificialiter sillogizare ad utramque partem problematis".[20] Burleigh escribirá: "in disputatione dyalectica due sunt partes, scilicet opponens

---

19. ("No es cualquier contradicción una *quaestio*. Pues cuando la otra —parte de la contradicción— nos parezca que ya no contiene ningún argumento de verdad... o también ninguna de las partes pueda contener argumentos de verdad o de falsedad, entonces la contradicción tampoco es una *quaestio*. Cuando en cambio ambas partes tengan argumentos de verdad, entonces sí tenemos una *quaestio*.") Gilbert Porret, *comm. in Librum Boethii de Trinitate*, P. L., 64, 1253. Los textos de Alberto Magno son de su comentario a los *Topici*, Venetiis, 1494, c. 146 *r* y *v*. La calificación que nos ofrece Alberto del procedimiento *ex probabilibus, ex habitudine rerum ad invicem*, es muy importante. J. R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought*, Princeton, 1948, p. 135, nos ofrece una importante aproximación a Nicolás de Autrecourt.

20. ("Formar silogismos artificialmente con ambas partes del problema.") M. Grabmann, *Mittelalterliches Geisteleben*, III, pp. 142-157. En el *Comentum super omnem librum topicorum Aristotelis* de Roberto Kilwarby, que ha consultado en el ms. Conv. B. 4. 1618 de la Nacional de Florencia, es preliminar la tripartición del razonamiento en *demostrativo, dialéctico* y *litigioso*.

et respondens".[20 bis] El *Ars opponendi et respondendi*, que en el siglo XV será editado varias veces como obra de Alberto Magno, pero que también ha sido atribuido a Guillermo de Shyreswood, apoyándose en los *Elenchi*, señala dos funciones del sabio: *non mentiri de quibus novit; mentientem posse manifestare.* Estas funciones se resuelven en "respondendo veritatem, et in opponendo manifestando falsitatem".[21] Y no es esto solo: esta capacidad de confutar desempeña una función pedagógica esencial. Alberto Magno proclama claramente en sus comentarios a los *Topici:* "omnis habitus facultatem conferens ad facile de proposito arguendum de utraque parte contradictionis, valet ad exercitationes".

Pero son precisamente los grandes tratados de lógica "formal" del siglo XIII que van cada vez limitando con mayor rigor el campo de la verdadera y propia dialéctica. Si en los títulos de los libros y en las definiciones generales la palabra todav a se usa indistintamente para indicar a toda la lógica, en el curso de la explicación la dialéctica queda determinada como un doble razonamiento; la dialéctica argumenta por medio de premisas probables con argumentos probables que admiten siempre la posibilidad de una oposición (con palabras de Alberto Magno: "in probabilibus si affirmatio est probabilis, etiam negatio opposita probabilis est, quia quod potest esse potest etiam non esse...").[22]

4. *Limitación del concepto de dialéctica*

No es posible establecer ahora una nueva exposición de las razones de los textos de Lamberto de Auxerre, Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano, tres obras que se si-

20 bis. ("Una discusión dialéctica consta de dos partes, a saber, la del oponente y la del que responde.")

21. ("No mentir en las cosas que sabe; poder descubrir al que miente.") ("Al responder manifestar la verdad, y, al oponerse, la falsedad.") Sobre este último y muy importante texto véase M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen*, p. 38 ss.; Wilhelm von Shyreswood, p. 24 ss. Para las ediciones del siglo XV véase *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, I, Leipzig, 1925, núms. 695-8.

22. ("En las cosas probables, si es probable la afirmación, también la negación opuesta será probable, porque lo que puede ser, puede también no ser..."). Brunetto Latini en el *Tesoro* (I, 4-5, ed. Gaiter, Bolonia, 1878, p. 78 ss.) distingue entre lógica y dialéctica, siendo la dialéctica una parte de la lógica: "la dialéctica... nos enseña a comprobar nuestras frases y nuestras palabras por medio de la razón y otros argumentos, que dan crédito a las palabras dichas, de tal forma que parecen verdaderas o probablemente verdaderas"; "la dialéctica nos enseña a contender, controvertir, disputar a uno contra otro, y a plantear preguntas y defensas".

túan en los alrededores de la mitad del siglo XIII, que mientras por una parte recogen idealmente la herencia de Abelardo, suponen también una madurez de aquel elemento que muy probablemente se remonta, a través de Boecio y Prisciano, a las posiciones de la lógica estoica. De todas formas no es éste nuestro objetivo sino la definición que en sentido específico dio Lamberto de la dialéctica ("tunc queritur, que sit differentia inter logicam et dyalecticam"). La dialéctica, que es "ratio vel sermo duorum, scilicet opponentis et respondentis in disputacione", es inferior a la lógica y tiene un campo mucho más limitado, tanto si la consideramos como *scientia* como si la utilizamos como *ars*. "Logica enim scientia est de omni sillogismo docens, dyalectica de sillogismo dyalectico vel apparenti dyalectico. Similiter logica ars omni sillogismo utitur, dyalectica vero dyalectico solum vel apparenti dyalectico. Unde logica traditur in omnibus libris logice, dyalectica vero traditur in libro topicorum et elenchorum solum".[22 bis] Lamberto sigue precisando que la dialéctica es *scientia* en cuanto "docet syllogismum dyalecticum construere ex suis principiis"; y es *ars* en cuanto "utitur syllogismo dyalectico ad aliquam conclusionem terminandam". En otros términos el silogismo dialéctico es *subiectum* e *instrumentum;* en el primer caso tenemos la ciencia y en el segundo el arte.[23]

Si esta puntualización preliminar aparece escamoteada en Guillermo de Shyreswood y en Pedro Hispano, las *Summulae* de este último, que conservaron viva la enseñanza de la lógica medieval hasta los tiempos de Vico, afrontan con rigor preciso la teoría del silogismo dialéctico y todo el problema de los "lugares", es decir, de los argumentos "tópicos", no "perfectos", pero fundados sobre habituales asociaciones

22 bis. ("El razonamiento o conversación entre dos, a saber el que se opone y el que responde en una discusión"). ("La lógica es la ciencia que enseña todos los silogismos, la dialéctica enseña el silogismo dialéctico o el aparentemente dialéctico. Y así el arte de la lógica se sirve de todos los silogismos, en cambio la dialéctica sólo del dialéctico o del aparentemente dialéctico. Por ende la lógica viene en todos los tratados de lógica, y la dialéctica sólo en los tópicos o elencos."

23. ("En cuanto de sus principios enseña a construir el silogismo dialéctico"). ("En cuanto se sirve del silogismo dialéctico para llegar a una conclusión"). En cuanto a las relaciones entre Lamberto y Auxerre, Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano (y en particular para Pedro Hispano) cfr. las dos memorias citadas de Grabmann de 1936 y de 1937. En las pp. 43-58 de la primera memoria Grabmann cita paralelamente los textos de los tres lógicos. De las *Summulae* de Pedro Hispano nos hemos servido además de la ed. Bochenski, la edición veneciana de 1597 (*cum Versorii Parisiensis clarissima expositione*).

de significados, o sobre conexiones de cosas corrientemente comprobadas ("in rerum habitudinibus ut in quibus locis... ignoti notitia"). Pedro Hispano afirma: "Disputatio dialectica est que ex probabilibus syllogizat; et est collectiva contradictionum; et eius instrumentum est syllogismus dialecticus".[24]

La puntualización de Pedro Hispano permanecerá como planteamiento general de la cuestión. Rogerio Bacon en sus *Summulae dialectices*, mientras repite la habitual etimología fantástica de dialéctica, nos da un triple sentido de dialéctica: 1. *tota logica;* 2. *scientia disputandi et discernendi ex probabilibus simpliciter, que traditur in libro Topicorum de sillogismo dialectico;* 3. *sive procedit ex probabilibus simpliciter, sive opponit alicui, scilicet respondenti, secundum quod temptativa quedam dialectica dicitur.*[24 bis] Pedro Hispano excluyó de la dialéctica la *temptativa;* y es interesante que Bacon la incluya, pese a que luego, al tratar del silogismo dialéctico, reemprenda las fórmulas consagradas: que son *ex probabilibus proposicionibus;* que *non querit necessaria sed verisimilia;* y que su fuerza reside en los *lugares* ("quia sillogismus dyalecticus requirit habitudinem localem, ideo intendendum est locis, quia vis talis sillogismi dependet a loco").[25]

5. *Tendencia al sistema*

Si los grandes lógicos del siglo XIV no cambian en sustancia este planteamiento —Buridan en sus *Summulae de dialectica* repite en gran parte los conceptos de Pedro Hispano—, no obstante desarrollan todavía algunos temas y precisan otros. Tiene su interés que Buridan en sus *Sum-*

24. ("La discusión dialéctica es la que forma los silogismos de lo probable; y es una pluralidad de contradicciones; y su instrumento es el silogismo dialéctico"). E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, Amsterdam, 1953, p. 15. Un texto fundamental lo encontramos en Abelardo, *Dialéctica*, ed. cit., página 257.

24 bis. ("1. toda la lógica; 2. la ciencia de discutir y discernir simplemente de los probables, tal como se enseña en el libro de los Tópicos del silogismo dialéctico; 3. cuando procede simplemente de los probables, o se opone a alguien, es decir al que responde, entonces se dice que la dialéctica es intento.")

25. ("Porque el silogismo dialéctico exige el uso de los lugares, por consiguiente hay que atender a los lugares, porque la fuerza de este silogismo depende del lugar"). R. Bacon, *Summule dialectices* (*Opera hactenus inedita*, ed. Steele, XV, Oxonii, 1940), pp. 195 y 313.

mulae, como ha señelado Moody, se separe en algunos puntos de Pedro y entre otras cosas cuando trata de los lugares dialécticos y de la demostración por no hablar de los famosos *sophismata* ("an advanced treatise on the topic of formal specification of truth condition of categorical form, within basic framework of the theory of supposition of terms").[26] El propio centro de gravedad de la investigación se desplaza; las partes fundamentales de la lógica son además de la discusión los *syncategoremata* y de la *suppositio,* las *consequentiae* (y las *obligaciones*). Prantl señala que la teoría de las *consequentiae,* dominante en el siglo XIV, se vinculaba con la tópica aristotélica; y Boehner, separándose de Bochenski, destaca el origen histórico tanto de los *Topici* como del *De syllogismis hypotheticis* de Bocio.[27] Es difícil negar que las reglas tópicas son los puntos de partida de las reglas de las *consequentiae:* las que a su vez adquieren tanta importancia que en el siglo XV, presentando las famosas *consequentiae* de Strodo, Alessandro Sermoneta no dudará en proclamar la prioridad de la teoría general de las consecuencias respecto a la silogística que se enfrenta sólo con una clase de argumentación.[28]

Centrada la atención sobre los *Topici* y sobre el planteamiento que hace Boecio de los silogismos hipotéticos, es

---

26. Moody, *op. cit.*, pp. 7-8.

27. Sobre el *Verbindung der "consequentia" mit der Topik* cfr. Prantl, *op. cit.*, III, p. 418. Prantl remite siempre a un texto de la *introducción* dialéctica de Ramón Llull: "locus est progressus ab uno complexo ad alterum, vel ad se ipsum sub alia conditione sumptum... Ex locis... modo educuntur consequentiae affirmativae, modo negativae, modo utraeque diversis modis..." Boehner, *Mediaeval Logic. An outline of its development from 1250 — c. 1400,* Manchester, 1952, p. 52 ss., insiste en que las *consequentiae* derivan de los *Topici,* al contrario de Bochenski, *De consequentiis scholasticorum earumque origine,* "Angelicum", XV. pp. 92-109. Sobre las reglas generales de las *consequentiae,* cfr. Walter Burleigh, *De puritate artis logicae,* ed. Boehner, 1951, pp. 1-22; y el *Tractatus consequentiarum* en la *Logica parva* de Paolo Veneto ("consequentia est illatio consequentis ex antecedente, ut homo currit, ergo animal currit...").

28. Cfr. Moody, *op. cit.*, p. 10; Boehner, *op. cit.*, p. 65. La edición de Sermoneta, citada por Moody, se publicó en Venecia en 1493. Contiene muchos más tratados de los citados por Moody: además de las *Consequentiae* de Rodolfo Strodo, con comentarios de Sermoneta, incluye las ilustraciones de Gaetano da Tiene, los *Dubia* de Paolo della Pergola, las *Obligationes* de Strodo ("exercendus est igitur scientie bonus tirunculus in arte obligatoria, qua docetur arguens incautum incircuspectum respondentem... concedere concedendum et negare negandum... Obligatio est enunciatio cui consentit se respondens esse obligatum vel se debere respondere..."), las *Consequentiae* de Ricardo Ferabrich, y las observaciones de Gaetano a Ferabrich. Y es conveniente distinguir en el grupo indicado por Moody, pp. 6-7, las *Calculationes* como las de Ricardo Swineshead de los tratados de *Consequentiae* y *Obligationes*: estos dos tipos de investigación lógica tuvieron distinto, resonante y complejo desarrollo.

decir, de la dialéctica como *ars disserendi*, se puso en movimiento el estudio analítico de los razonamientos y de argumentaciones que rebasaban el estudio de las premisas, promoviendo una renovación en todo el campo de la lógica. Paralelamente al rigor a que aspiraban estas investigaciones se produjo la introducción de la gramática como parte de la lógica y la exigencia de alcanzar una lengua que excluyera toda posibilidad de equívocos y de términos ambiguos.

Al propio tiempo se tiene la impresión de que la *dialectica disputacio* haya conseguido la construcción de una máquina que tienda a rebasarse; con su origen fundado en la ambigüedad, establecida sobre esquemas de argumentaciones probables; actualizada principalmente como ejercicio didáctico, tiende a un rigor cada vez mayor, al tiempo que va definiendo las estructuras de los procesos de argumentación, fijando reglas y marcos estrictamente rígidos, tanto para las demostraciones como para las confutaciones. Como dice Alberto Magno, se tiende al camino corto *qua poterimus syllogizare de omni problemate ex probabilibus*, y a la reglamentación de todas las posibles formas de argumentar en pro y en contra, de todas las formas posibles de razonamientos capciosos y dificultades insolubles, de todas las formaciones formales de cualquier razonamiento posible.

No cabe la menor duda que tiene razón Moody cuando observa que "el significado fundamental de lo que se ha venido en llamar 'nominalismo' de Occam consiste en negarse a confundir la lógica con la metafísica, y la intrépida defensa de la antigua concepción de la lógica como *scientia sermocinalis*, cuya función consiste en analizar las estructuras del lenguaje en vez de hipostatizar aquellas estructuras en una ciencia de la Realidad y de la Mente". Y no obstante es verdad que pese a sus frecuentes contactos con la "lógica filosófica" y la tendencia a cristalizar las estructuras lógicas, lengua, gramática, significado de los términos (cuyas numerosas variaciones se convierten en corrupciones), precisamente el "nominalismo" de los "modernos" absolutiza la lógica o la "esencializa".[29] Aquella dialéctica que

---

29. Moody, *op. cit.*, pp. 5-6, destaca atinadamente que "the primary significance of what is called 'nominalism' of William of Ockham is its rejection of the confusion of logic with metaphysics, and its vigorous defense of the older conception of logic as a *scientia sermocinalis*, whose function is to analyse the formal structure of language rather than to hypostatize, this structure into a science of Reality or of Mind". No obstante conviene ser cautos respecto a los procesos

encontrara su reino en el campo de la argumentación no demostrativa, buscando sus armas en los vínculos fundados en las "costumbres locales"; aquella dialéctica cuya eficacia residía en la coalición del *sic* y del *non*, siente ahora la urgencia desesperada de un rigor lingüístico y lógico, y orienta sus investigaciones hacia una completa sistematicidad: Como observó Abelardo: "Ubi inferentia perfecta non est, loci valet habitudo, ubi vero perfecta, nequaquam. Quod enim perfectum est, nullo eget supplemento, nec perfectioni quicquam deesse potest. Perfectam autem diximus syllogismi inferentiam quae nullorum habitudine terminorum indiget. Quorumcumque enim terminorum inferentia componatur, si formam complexionis syllogismi teneat, incommutabilis consistit".[30]

En esta línea probablemente deba colocarse el esfuerzo de Ramón Llull de alcanzar un *ars inveniendi* que permita una sistematización orgánica y completa de todos los argumentos válidos posibles ("una perfecta sistematización del saber", para usar una fórmula de Baeumker, concebida *als eine begrifflicher Experimentierkunst).* Nos dice Llull que "es un arte para *demostrar,* por el que pueden saberse todas las cosas naturales... bueno para el derecho, para la medicina y para todas las ciencias, y para la teología para mí la preferida. No existe ningún arte que valga lo que la *razón natural* para resolver *cuestiones* o *destruir errores".*[31] Son

---

hipostatizantes, y de la liberación de todo residuo de "esencialismo". Es posible que sea así, si se refiere al esencialismo de tipo aviceniano del que habla Gilson. Pero es difícil mantener dudas respecto al aflorar de una temática 'platónica'. Además se insinúa por todas parte el motivo de una 'lengua artificial' que da un carácter muy particular a la *scientia sermocinalis:* el lenguaje del que fija la estructura formal allende toda posible ambigüedad ya no guarda ninguna relación con los lenguajes 'naturales' considerados como instrumentos de comunicación social (cfr. además las observaciones de Boehner en *Mediaeval Logic,* p. 51; "this is another reason which shows how necessary it was for an exact logic to abandon the grammar of any 'natural' language and to build up its own language", las tesis de Bochenski, *Nove lezioni di logica scolastica,* Roma, 1938, p. 43 ss. Véase sobre todo este problema Ch. Perelman, *Logique, langage, communication,* en *Relazioni introduttive,* XII Congreso Internazionale di Filosofia, Florencia, 1959, pp. 125 ss.).

30. ("Cuando la inferencia no es perfecta, el uso tiene el valor de los lugares, en cambio si es perfecta, no. Ya que lo que es perfecto no necesita ningún suplemento, ni puede adquirir ninguna perfección. Pues como dijimos, la inferencia perfecta del silogismo es la que no necesita del uso de ninguno de sus términos. Cualesquiera sean los términos que constituyen la inferencia, si se atienen a la forma del silogismo de conexión deben ser inmutables".) (*Dialectica,* ed. De Rijk, p. 257.)

31. Clemens Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters,* en *Die Kultur der Gegenwart,* 1, 5, 1909, p. 367; Frances A. Yates, *The Art of Ramon*

las dos tareas de la dialéctica que por medio de un nuevo tipo de *invención dialéctica*, pretende la capacidad de alcanzar una sistematización total y eliminar toda indeterminación. Los hermanos Carreras y Artau, después de enumerar los testimonios en favor de una revalorización positiva del sistema luliano, observan con razón que Llull "fundamenta la infalibilidad de su arte sobre una base metafísica y teológica" muy transparente.[32]

Este intento de revalorización, no obstante, probablemente no debe limitarse a Llull; precisamente Moody, que alaba tanto a Occam por su forma de entender la lógica desde el exterior, incluso contra los equívocos teológicos, insiste luego sobre su "realism metaphisics", único capaz de fundar su "nominalismo", mientras otros autores, al resaltar textos célebres, han sostenido "la coexistencia de un resuelto empirismo con un platonismo más o menos consciente" ("dico quod universalia et intentiones secundae *causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum* per istam viam: quia primum cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive, et hoc causatur ab obiecto vel habitu derelicto ex primo actu, et habita notitia statim ad eius praesentiam si non sit impedimentum sequitur *naturaliter* alius actus distinctus a primo terminatus ad aliquod tale esse obiectivum, quale prius vidit in esse subiectivo; ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas...").[33]

Llull, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes". XVII, 1954, núm. 117 (P. E. Littré, *Raimond Lulle*, "Histoire lettéraire de France", XXIX, París, 1885, p. 25; G. Prantl, *op. cit.*, III, pp. 145-77).

32. Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos* XIII *al* XV, I, Madrid, 1939, pp. 476 9. Probablemente la dialéctica luliana presenta un caso límite de convergencia de intentos de máquinas lógicas y de mnemotecnia, dirigida a la propaganda religiosa, y fundada en una precisa base metafísica. "Per dialecticum vero problema —escribirá Bruno— contemplationem circa id quod est in controversia positum intelligunt" (Raymundi Lulli, *Opera*, Argentorati, 1609, p. 758). Pero Llull ofrece una forma "mecánica" de resolver todas las cuestiones: las divergencias de opiniones quedan relegadas a las apariencias.

33. ("Digo que los universales y las intenciones segundas se originan naturalmente sin actividad alguna del intelecto y de la voluntad a partir de los conocimientos inconexos de los términos por este camino: primero conozco en lo particular alguna cosa singular intuitiva o abstractamente, y ello se origina en un primer acto por el objeto o por un hábito abandonado, e inmediatamente, de la presencia de esta noticia, si no hay impedimento, se sigue naturalmente otro acto distinto del primero en el que aquello que antes parecía subjetivo, resulta objetivo, y este segundo acto produce los universales y las intenciones

Es cierto que, a partir del siglo XIII, la lógica escolástica tiende a constituirse como una ciencia rigurosa (y en un *ars*, es decir, *instrumentum)* del *sermo*. Pero cuanto más rigor adquiere, tanto más sus estructuras consiguen seguridad o acabamiento, no *in superficie*, sino de tal forma que *profundantur propria et essentialia.*

Estudiado primero el razonar en el contraste surgido en la discusión, se encuentra al fin en su desnudez esencial, más allá de las variaciones históricas de la lengua y parece revelar sus propias conexiones necesarias. En el *sermo*, en el juego de sus relaciones, en el análisis de su movimiento —que en realidad es sólo un movimiento aparente— se agota la búsqueda y se deciden todas las preguntas. Limitado el trabajo a una lengua completamente artificial, como es el latín filosófico de los dialectos medievales, *real* únicamente en el marco de las discusiones teológicas de escuela, agota toda la búsqueda en el círculo herméticamente cerrado. Boehner observa que "era preciso, para una lógica exacta, abandonar la gramática de todos los lenguajes 'naturales' y construir el propio lenguaje". Lo cierto es que aquel *sermo* tan riguroso tiende a constituirse como lenguaje absoluto, como alfabeto de la realidad: precisamente Vignaux, refiriéndose a Occam, pudo hablar de una unidad de la ontología con la lógica. "La lógica del lenguaje, arte formal, presenta el instrumento para una demostración metafísica fundamental; somos conscientes de un ritmo común a las *res* y a las *voces*, de la unidad de la ontología y la lógica...; esta forma de razonar, esencia del occamismo, incluye una teología".[34]

Por todo ello no es extraña la coincidencia que señala Boehner entre desarrollo de la lógica medieval, crisis de la metafísica, y otoño de la filosofía escolástica en general. En realidad aquella lógica estaba solidarizada con una "metafísica"; y esta metafísica estaba descubriendo todas sus propias aporías y entraba en una crisis mortal. Como observa Vignaux, en la lógica del lenguaje el nominalismo reencon-

segundas..."). E. A. Moody, *The logic of William of Ockham*, Londres y Nueva York, 1935, p. 32 ("realism in methaphysics entails nominalism in logic"); p. 306 ("Ockham is a nominalist in logic because he is a realist in metaphysics..."). Cfr. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, vol. V, París, 1946, p. 57 ss.; Federhofer, *Die Philosophie des With. v. O. in Rahmen seiner Zeit*, "Franz Stud.", XIII, 1925, p. 293 ("O. 's Logik ist im wesentlichen platonisch").

34. P. Vignaux, *Il pensiero nel Medioevo*, trad. it., Brescia, 1947, p. 116 ss.

traba la ontología; pero al precio de transformar aquélla, surgida como técnica de la discusión, en una ciencia absoluta, mientras la búsqueda en realidad no se limitaba, tal como pretendía, a los *verba*, poniendo entre paréntesis las *res*, sino que en las vinculaciones de los *verba* creía agotar todo el conocimiento de las relaciones *reales*, sin necesidad de retornar a la realidad.[35]

6. *La polémica antidialéctica*

Es muy precisa la polémica "antidialéctica" que se desarrolla a lo largo de los siglos XV y XVI; por un lado encontramos una clara oposición a reducir la gramática a la lógica en nombre de un estudio de la lengua en su realidad histórica, buscando sus antiguas estructuras conservadas en los documentos y su evolución a través del tiempo. Por otra parte, se tiende a despejar sistemáticamente la dialéctica de sus pretensiones metafísicas y de las implicaciones teológicas de la lógica, para circunscribirla nuevamente dentro del ámbito del razonamiento persuasivo, que se mueve en la esfera de lo probable, es decir, que arranca de premisas opinables para alcanzar conclusiones persuasivas a través de vinculaciones usuales. En otros términos, la dialéctica acentúa sus vinculaciones con la retórica y se une cada vez más estrechamente con ella.

Ya Petrarca lucha contra los lógicos "británicos" y ataca con acritud, pero con ingenio, a los "dialécticos"; Petrarca está al lado de los estoicos —*secta philosophorum fortis et mascula*— cuando apoya la dialéctica como armadura necesaria: "excitat intellectum, signat veri viam, monstrat vitare fallacias...; promptos et perargutulos facit". Ello no significa que la "dialéctica" agote la filosofía: es una técni-

---

35. A propósito de la lógica de las *consecuencias* y, en general, de aquella lógica escolástica que actualmente es merecedora de tantas y tan autorizadas alabanzas, y sobre su función real histórica, tenga tal vez significación la periodización establecida por Bochenski, *Compendium lectionum logicae, 3. Consequentiae*, Roma, 1936 (lecciones litografiadas): "Aristoteli ignota, inventa est a Stoicis, praeeunte forte Theophrasto, et in Stoa maxima evoluta erat: oblita deinde, a Scholasticis s. XIII (Petrus Hispanus, Ps. Duns Scotus, Occam, etc.) iterum examinata est; secunda vice oblita, *tempore decadentiae modernae* tertia vice s. XIX detecta est". En otras palabras, el florecimiento de la ciencia correspondería al silencio de esta lógica vinculado con los triunfos de la metafísica escolástica. Este testimonio de Bochenski resulta muy interesante.

ca de la discusión, nada más.[36] Una abundante documentación nos presenta a todos los humanistas empeñados en los dobles razonamientos, en el *sic et non.* El adiestramiento para demostraciones que arrancan de premisas no necesarias, la tesis y la antítesis, se prolonga en las escuelas. Roberto de Rossi, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Buonaccorso da Montemagno, nos han legado estimables documentos de razonamientos en *pro* y en *contra*, en los que con mucha precisión, planteada una tesis probable, se investigan y exponen todos los argumentos a favor, para luego hacer lo mismo con la antítesis. Generalmente se trata de discusiones de temas ético-pol´ticos; y a más de desarrollar las argumentaciones con todo el rigor, el razonamiento tiende a persuadir, con sagaces disquisiciones, a un público reunido en asamblea.

Cualquiera que estudie esta clase de ejercicios "dialécticos", o la importante polémica que contra Occam se desarrolló en Florencia, y que llamó la atención de Boehner, al punto se da cuenta, no sólo de que se sobreentiende una referencia a los tópicos y a la retórica aristotélica (y más todavía a la de Cicerón y a la de Quintiliano), sino también a la polémica contra la pretensión de limitar la gramática a la lógica, como también contra todas las consideraciones no históricas de la lengua.[37] La lucha contra los bárbaros se

36. ("Mueve el intelecto, señala el camino de la verdad, enseña a esquivar los engaños... y nos hace activos e ingeniosos.") F. Petrarca, *Le familiari*, ed. Rossi-Rosco, vol. I, Florencia, 1933, pp. 35-38. Tal vez no sea inoportuno comparar la epístola de Petrarca *contra senes dyalecticos* ("dyaletica pars esse potest, utique terminus non est; et potest esse matutina, non serotina") con los textos paralelos, incluso en el tiempo, de Nicolás de Autrecourt, publicados por Lappe y por Vignaux (en el artículo del vol. XI del *Dictionnaire de Théologie Catholique*): "vidi... quod in eorum doctrina studebant alique per viginti et triginta annos usque ad etatem decrepitam...; consideravi qualiter omnes propter logicos sermones Aristotilis et Averroys deserebant res morales et curam boni communis". De igual importancia, respecto a la interpretación de los argumentos probables, es el otro texto: "non inveni rationes demonstrativas ad opposita in omnibus, sed occurrerunt rationes alique per quas mihi visum fuit quod ita probabiliter possent teneri conclusiones opposite sicut proposite ab eis". Referente a la compleja posición de Nicolás cfr., además del ensayo de Vignaux y el libro de Weinberg, el artículo de J. R. O'Donnell, el editor del *Exigit ordo* ("Mediaeval Studies", I, 1939, pp. 179 267), *The philosophy of N. of A. and his Appraisal of Aristotle*, "Med. Studies", IV, 1942, pp. 97-125, y el volumen de M. Dal Pra, *N. di A.*, Milán, 1951. Para las argumentaciones probables, cfr. también P. de Gandillac, *Les arguments probables chez Pierre d'Ailly*, "Arc. d'hist. doctrin. et litt. du Moyen Age", VIII, 1933.

37. Para los 'dobles razonamientos' de las escuelas 'humanísticas' cfr. el ms. II, IV, 311 de la Nacional de Florencia. Para los versos *in laudem loyce Ocham*, cfr., además de Böhner "Franziskanische Studien", XXVI, 1939, p. 78 ss., a C. Vasoli, *Polemiche occamiste*, "Rinascimento", III, 1952, pp. 119-142.

lleva a cabo principalmente en nombre de la historicidad de la lengua y contra la pretensión de elevar la dialéctica a ciencia soberana, metafísica y teología. La guerra a los dialécticos no significa necesariamente reacción contra el nominalismo en nombre de nostalgias metafísicas platonizantes; al contrario, los reaccionarios hacen suyas muchas afirmaciones nominalísticas, pero rechazan tanto la gramática especulativa como las implicaciones metafísicas y teológicas de los dialécticos, negándose a incluir en la lógica —y en particular en *aquella* lógica— todas las disciplinas. En cierto sentido, y paradójicamente, podría decirse que los humanistas rechazan en nombre de lo concreto histórico principalmente al "platonismo" insinuado subrepticiamente en los "dialécticos". Al análisis de un razonamiento que pretende ser el único riguroso, y por tanto que se absolutiza a través de una coincidencia supuesta de lógica con ontología, oponen el estudio de los razonamientos *reales* mantenidos por lenguas históricas y temporalmente existentes, mediante la consideración de sus distintas estructuras que se han concretado en la investigación efectiva de la realidad, en la promulgación de las leyes y en la predicación de las religiones.

No cabe duda de que la negativa de esos autores fue más bien esquemática; pero no por ello menos clara, como puede comprobarse en algunos de los más eminentes exponentes de la nueva dialéctica, como Valla, Agricola, Poliziano, Vives, Melanchthon, Ramo. Párrafo aparte merecen, en cambio, los bizantinos como Jorge Trebisonda, Juan Argiropulo, al propio tiempo maestro y discípulo de los latinos, célebre por la importancia que concedió a la "división".[38]

No es preciso insistir en la polémica contra los 'británicos', que durante el siglo xv se convirtió en lugar común: no obstante no debería olvidarse que los adversarios de los "británicos" estudiaron concienzudamente sus textos. Pietro Mantovano, cuyos tratados se estudiaron como texto en las escuelas hasta finales de siglo (cfr. la edición veneciana de 1492, con las discusiones de Apollinare Offredi), fue amigo de Salutati; de Lorenzo Ridolfi, famoso jurista y amigo de Salutati, conservamos los ejercicios de lógica 'nominalista' (ms. Panciat, 147 de la Nacional de Florencia). Tenemos un ejemplar anotado de las *Calculationes* de Suiseth (ed. 1470) de Domenico Benivieni, maestro en San Marcos a finales de siglo. Y podrían añadirse todavía muchas otras cosas referente a las relaciones entre 'dialécticos' viejos y nuevos (cfr. C. Dionisotti, *E. Barbaro e la fortuna di Suiseth*, en *Medioevo e Rinascimento*, Estudios en homenaje a B. Nardi, Florencia, 1955, pp. 219-253).

38. Georgii Trapezuntii, *De re dialectica...*; Georgii Vallae, *Placentini de expedita ratione argumentandi libellus*, etc., Londres 1545 ("dialectica est diligens disserendi ratio. Disserere vero nemo potest diligenter, nisi quae invenerit dicen-

Valla, que no es casualidad que madurara al contacto con los juristas y con los *calculatores*, mientras a veces habla como un riguroso nominalista, defiende el estudio histórico de las lenguas y soluciona la ambigüedad de las palabras buscando las variaciones de significado en el conflicto de los razonamientos y en el proceso de los tiempos. Algunas discusiones de palabras, sería suficiente la de *persona*, tienen realmente un valor crítico ejemplar. Por otra parte, su dialéctica *(Dialecticarum disputationum libri tres)* se presenta como una tentativa de simplificar al máximo ("est autem dialectica res brevis prorsus et facilis") el arte de confutar y de hallar argumentos sirviéndose del silogismo, del entimema y de la intuición. Por un lado la dialéctica se une estrechamente con la retórica ("dialecticus utitur nudo... syllogismo, orator autem vestito armatoque..."), por otro reclama el retorno a la lengua "natural". Los dialécticos *modernos*, "relicta veterum consuetudine loquendi", han forzado "nova quaedam vocabula"; Valla pretende "ad naturalem et a doctis tritum sermonem se convertere". Dice además que la dialéctica no debe "recedere ab usitatissima loquendi consuetudine, et quasi a via vulgo trita et silicibus strata". Para Valla también la dialéctica es *ars sermocinalis;* pero el *sermo* no es a la vez un lenguaje artificial y cargado de hipotecas metafísico-teológicas, sino la lengua que se ha ido construyendo, formando y definiendo en frases concretas, reales de autores reales (Hipócrates, Euclides), expertos en disciplinas precisas ("consiliis publicis, administrandis provinciis, exercitui ductando, causis agendis, medicinae factitando, iuri dicundo, responsis consultorum, scribendis historiis, poematibus componendis").[38 bis] La dialéctica conserva

---

daque iudicaverat, ea sic coniunxerit, ut illis datis quod intendit nesessario consequatur..."). Puede ser interesante confrontar los compendios de 'dialéctica' escritos por Argiropulo (uno está editado en "Miscellanea Cassinese", 25, 1943, y otro en el ms. de la Nacional de Florencia, II, II, 52, fol. 124v y ss.), con otros textos escolares, como la *Dialectica nova* del Maestro Giorgio Benigni de Salviati (Florencia, 1488), compuesta según las doctrinas de *Duns Scoto*, Santo Tomás y otros maestros *realistas*, donde se define la dialéctica como la *llave de plata* que abre la puerta de todas las ciencias y artes: el método, es decir, la vía, más todavía la *via viarum* (donde se dice: "dyalectica non est a *dya*... et *lexis*...; verum a *dialegomai*, quod est *disputo*, disputatoria scientia descendit"). Tampoco a Paolo Veneto le faltan comentaristas minuciosísimos, como el libro de Iacopo Ricci D'Arezzo (*Obiectiones et annotationes... super Logica Pauli Veneti*, Venecia 1500).

38 bis. ("El dialéctico lo usà desnudo... el silogismo: en cambio el orador vestido y armado".) ("Convertirse al habla natural y pulida por los sabios".) ("Retroceder a la tan extendida costumbre de una forma de hablar que parece pulida por el vulgo y sacada de pedernales".) ("De los consejos públicos, de la

su función de discutir, de criticar lo perteneciente al *sermo,* inventa y juzga en relación a los argumentos, pero *ad usum, non ad lusum.* La oposición de las *mulierculae,* que a veces *melius de intellectu verborum sentiunt quam summi philosophi,* tiene el consabido valor revolucionario de todos los llamamientos al retorno a la naturaleza; pero también ilustra el slogan de la nueva dialéctica *ad usum non ad lusum.* El choque de la tesis con la antítesis se mueve hacia la *veritas* ("sub eodem imperatore, quae est veritas, militamus utrique; ergo vincere non possumus nisi veritas vincat");[39] que para Valla es *lux animi, quasi oculorum vis videnti et visus, non exterior quaedam veluti solaris;* es la mente que se sirve de los instrumentos, pero no queda agotada en ellos; es la mente que discurre, pero nunca queda apurada en un razonamiento. Historización de los términos contravertidos; vaciamiento sistemático de las alusiones ontológicas de la lógica (recuérdese el examen de *ens, verum, bonum, unum);* simplificación de los razonamientos reemprendidos bajo el signo de la utilidad del sentido común; son éstos los temas de una dialéctica que en su violenta polémica contra las sutilezas escolásticas no niega el significado de las técnicas de cada disciplina particular, pero discute la utilidad y el valor precisamente frente al saber concreto de una armadura lógica inseparable del horizonte teológico en el que se había desarrollado.[39 bis]

En el fondo la dialéctica de Valla no variará mucho durante todo un siglo y sí se irá articulando cada vez mejor; en los escritos sobre la dialéctica de Poliziano encontramos principalmente la explícita distinción entre una dialéctica identificada con una metafísica y la dialéctica la misión de la cual se desempeña en el ámbito lógico-gramatical. Poliziano, precisamente en oposición a Ficino, y más todavía en oposición a Cusa, aparta de su estudio, como no perteneciente a él, aquella ciencia divina que "quaerit quid sempiternum, quid rursus tale non sit", y que se coloca "in illo qui dicitur veritatis campo" que utiliza "platonis divisone,

---

administración de provincias, de dirigir ejércitos, defender causas, ejercer la medicina, proclamar leyes, de las respuestas a consultas, de los escritos de los historiadores, de la composición de poemas".)

39. ("Ambos servimos a las órdenes del mismo emperador, que es la verdad; por tanto, no podemos vencer si no triunfa la verdad.")

39 bis. L. Vallae, *Opera,* Basilea, 1540, pp. 646-9 (cfr. C. Vasoli, *Le "dialecticae disputationes" del Valla,* "Rivista critica di storia della filosofia", XII, 1957, pp. 412-33).

nunc species distinguens, nunc indagans quid unumquodque sit, nunc prima intuens genera, quaeque de his fiant quasi quodam mentis digito implicans, donec omne intelligibilium transmittat spatium, rursusque eodem recurrat unde ab initio profecta fuerat..., ubi vero quieta nihil iam quaerit ultra".[40] Aquí se rechaza la metafísica platónico-ficiniana, con todos los supuestos de esencialismo de Avicena; la dialéctica de Poliziano es una disciplina lógica que se mueve "inter propositiones, ratiocinationes, regulas, theoremata". Y también el estudio del *sermo*, con la preocupación de aquella *perspicua brevitas* de la que ya tratara Valla.[40 bis]

No debemos olvidar que Valla estuvo en contacto con juristas como Catone Sacco. Poliziano, y que además de historiador y filósofo, fue también jurista. Las componentes del nuevo planteamiento de la dialéctica son bastante claras: en la raíz del *De inventione dialectica* de Rodolfo Agricola, que estaba destinado a tener una gran influencia en Europa, encontramos todavía la retórica de la escuela guariniana, rica en temas histórico-filológicos. Profundizar en el estudio de Agricola significaría poner en evidencia todas las componentes de las discusiones dialécticas a través de dos siglos. En efecto, Agricola, después de haber analizado extensamente y enumerado los "lugares", es decir, los esquemas de argumentaciones probables, se enfrenta con la cuestión que cada día se hará más urgente: cuál sea, si es que lo hay, el campo de la dialéctica, y cómo pueda distinguirse del campo de la retórica. Dejando a un lado la relación entre demostraciones analíticas y demostraciones probables ("eorum quae necessaria et indubitata possint a nobis comprehendi, non ita magna est copia: prorsus nulla...; quae ad vitam moresque pertinent, quae item ad rerum naturae noticiam,

40. ("De la división platónica, a veces distinguiendo especies, otras indagando qué es cada cosa, otras observando los géneros primeros, y todas estas cosas se hacen como implicadas por un dedo de la mente, hasta que todo lo inteligible recorre las distancias, para luego retornar al origen de donde arrancó..., nada se busca, en cambio, donde hay quietud.")

40 bis. La *dialectica* y la *praelectio de dialectica* de Poliziano están publicadas en *Opera*, II Londres, 1528, pp. 432-61 (cfr. C. Vasoli, *Il Poliziano maestro di dialettica*, en el volumen *Il Poliziano e il suo tempo*, Florencia, 1957, pp. 161-72). Para la polémica con Ficino y los teólogos sobre la *dialectica*, léase el comentario de Ficino al *Perménides* (*Opera*, Basilea, 1576, II, p. 1151 ss.) que a este propósito es clarísimo: "nisi sint idea penes Deum et ideales in nobis formulae, peribit dialectica, omnisque philosophia erit demonstratio, vel definitio, vel divisio, vel resolutio". La "dialéctica" no es más que una *exercitatio, per formas intellectuales ad species intelligibiles*; *non solum logica, sed etiam theologica*, y, sobre todo, teológica.

nihil est quod non sit controversum...: de his ergo omnibus probabilia utrumque disseruntur..."), el problema grave es el de la función de la "dialéctica": *ars disserendi*, referida *ad orationes dicendique regulam*, a la que incumbe *probabiliter dicere de qualibet re quae deducitur in orationem, prout cuiusque natura capax esse fidei poterit*. Pero el campo propio de la dialéctica es la disposición, el *ordo* de las pruebas *(disponere et in ordinem redigere, ut fidem cui destinantur facere possint)*. La definición del objetivo es precisa: "hic itaque finis erit dialectices, docere pro facultate rei de qua diseritur, id est invenire quae fidei faciendae sint apta, et inventa disponere, atque ut ad docendum quam accommodissime sint ordinare".[41] Vemos, pues, que la dialéctica se define como doctrina del método; y puesto que el campo de lo necesario es un campo muy limitado, la dialéctica es el método de las demostraciones probables de todas aquellas ciencias en las que aparezcan *problemi* ("quod attinet ad institutum nostrum, non quaestionem dialectico vult propositam esse, sed id quod πρόβλημα Graeci dicunt").[41 bis] Y como el dialéctico no busca las definiciones, las causas, los géneros específicos que respectan a ciencias particulares, así tampoco se pregunta lo que sea la verdad, la causa, el género en sí, como hace el metafísico. El dialéctico explica el uso de algunos instrumentos comunes a la búsqueda en varias disciplinas, su uso técnico ("dialectice disserendi probabiliter rationen tradit, hoc est instrumentum tantum veri falsique discernendi, cuius usu ministerioque expeditius cuncti artifices, quid veri aut falsi sit in rebus sibi propositis, explorent").[42] Por otra parte la dialéctica, pre-

41. ("Las cosas necesarias y ciertas que nosotros podamos comprender, no se presentan en abundancia; en realidad no las hay...; en las que atañen a la vida y a las costumbres, lo mismo que las referentes a la naturaleza de las cosas, ninguna hay que no sea controvertida: todos los probables se razonan a partir de estas cosas.") ("Al arte de la discusión, referida a las reglas de las oraciones y del hablar, compete decir las probabilidades de cualquier cosa que se deduzca de una oración, mientras su naturaleza sea capaz de ser creída.") ("Disponer y ordenar, a fin de que pueda adherirse a ella la confianza de aquel a quien se dirige.") ("Este será el objetivo de los dialécticos: enseñar según las posibilidades de las cosas de las que se trata, es decir, buscar aquello que pueda causar la confianza de la cosa, y una vez encontrada disponerla u ordenarla de tal forma que resulte comodísima de enseñar.")

41. bis. ("Lo pertinente a nuestra materia no es cuestión que se proponga al dialéctico, sino lo que los griegos llaman πρόβλημα".)

42. ("La dialéctica nos proporciona razones para discurrir de modo probable, el instrumento para discernir lo verdadero de lo falso, cuyo uso y servicio facilite a todos los autores el encontrar lo que hay de verdadero y falso en las cosas que se les proponen".)

cisamente en cuanto es instrumento común, no sólo debe enseñar los procedimientos de las distintas ciencias, sino también sus límites de validez, definidos en el ámbito propio de cada disciplina; de ahí la necesidad de clasificar las ciencias determinando en ellas no sólo el campo y los fines, sino también los modos y criterios de clasificación. Para Agricola, que se limita a renovar un tema común a Poliziano y a Argiropulo, la clasificación y la determinación de las relaciones recíprocas entre las ciencias, es uno de los más destacados objetivos de la dialéctica.[42 bis] Vives añadirá algo más: que pertenece a la dialéctica: la discusión formal de los fundamentos principales de cada ciencia ("conducit ad origines initiorum uniuscuiusque disciplinae"). Ramo convertirá las clasificaciones en uno de los puntos centrales de la investigación.

7. *La dialéctica humanística*

Fue en realidad el propio Agricola el que definió la postura de la nueva "dialéctica". Vives, que dedicó todo el tercer libro *De disciplinis* a la dialéctica y a su crisis *(de dialectica corrupta)* demostró eficazmente sobre todo algunas dificultades de los "sofistas" medievales al señalar la vinculación entre discusiones dialécticas y problemas ligüísticos; de aquí proceden las observaciones acerca de la ligazón entre doctrinas aristotélicas y estructuras de la lengua griega, entre tesis de Cicerón y Quintiliano y lengua latina; y como consecuencia, la indicación de los equívocos de los lógicos medievales que, ignorantes en lenguas, absolutizaron cuestiones unidas a situaciones determinadas ("de ea loquebantur, quam illi non solum optimam esse autumabant, sed solam, cum aliam nec de facie quidem unquam vidissent").[43]

Charles Waddington en su monografía sobre Ramo, que ya hace más de un siglo que fue escrita, definió la dialéctica de Ramo como "une logique d'humaniste", reprochándole que la recomendación de observar la naturaleza humana se refiera "dans les oeuvres mortes" de los grandes auto-

42 bis. R. Agricolae, *De inventiones dialectica*, Venecia, 1558 (principalmente los cc. 115, 125, 131).

43. L. Vives, *Opera*, Basilea, 1555, vol. I, p. 387 (*Obras completas*, vol. II, Madrid, 1948, pp. 293-315, 424-53).

res.[43 bis] En su violento antiaristotelismo Ramo en realidad no rebasó los límites alcanzados por Valla, maestro común de todos estos escritores. Pero fue más sutil de lo que pretende Waddington. Si hay que buscar la dialéctica en la disposición real de los razonamientos "de ceux qui sçavent disposer par bonne méthode et juger", ¿dónde, más que en las obras de los grandes, encontraremos "le cler miroüer" con la que descubrir la verdad, tanto nosotros como ellos? En 1555 escribió: "Dialectique est art de bien disputer", es el "uso de la razón transformado en arte". Pero sólo se aprende este arte *experimentando* ("experimenter par usage"), es decir analizando los *razonamientos* reales ("observer par lectures des poëtes, orateurs, philosophes, et bref de tous excellentz hommes, et non-seullement approuver par leurs tesmoignages et exemples ce qui est convenable, mais réfuter le contraire..."), e imitando sus procedimientos ("en imitant premièrment par scripture et par voix leur bonne invention et disposition; et puis en taschant les égaler, voire les surmonter en traictant et disputant de toutes choses"). La lógica abstracta no es espejo cristalino, sino deformante ("telle logique ne sera jà la cler miroüer de l'invention nous représentant les espèces de toutes choses; ne sera jà le soleil du jugement cognoissant la conjonction de toutes choses..., sera seullement comme une veüe troublée et esbluye"). La "dialéctica" debe seguir los procesos "naturales" que obran en los procesos humanos concretos. "El pensamiento de los grandes como espejo fiel, nos dará una imagen de la naturaleza. Examinar por tanto lo que hacen esos consejeros, a través de los cuales os instruirá la naturaleza. Primero... en el silencio de su espíritu, buscarán alguna razón, inventarán algún argumento...; luego... expresarán su pensamiento. no de forma confusa, sino con orden y método..." Leemos efectivamente en la célebre *Dialectique* de 1555 la célebre síntesis: "l'homme a en soy naturellement la puissance de cognoistre toutes choses: et quand il aura

43 bis. Ch. Waddington, *Ramus (Pierre de la Ramée), sa vie, ses écrits et ses opinions*, París, 1856, p. 374 (cfr. C. Vasoli, *Retorica e dialettica in P. Ramo*, en *Testi umanistici sulla retorica*, Roma-Milán, 1953, pp. 95-134; P. Rossi, *Ramismo, Logica, Retorica nei secoli* XVI *e* XVII, "Rivista critica di Storia della filosofia", XII, 1957, pp. 357-65).

devant ses yeux l'art d'inventer ces genres universelles et généralles de toutes choses, il luy sera beaucoup plus facile par icelles recognoistre les espèces singulières, et par conséquence inventer ce qu'il cherchera. Mais il fault par plusieurs exemples, par grand exercice, par long usage forbir et pollir ce miroüer, avant qu'il puisse reluire ny rendre ces images".

Aquí dialéctica es: "bonne méthode... souveraine lumière de raison"; teoría y arte de la invención, obtenida a través de análisis de "razonamientos", cuyas características son el orden ("les dialecticiens en adjustant la proposition"), la disposición ("cestes fabrique de nécessaire disposition"), y el hábito ("toutes aydes de coustume et usage"), que se consiguen a través de la observación de la forma en que la naturaleza se expresa en los procesos inventivos concretos.[44]

Mietras Ramo pretende idealmente conducir de nuevo la "dialéctica" a una doctrina del método, con la referencia particular a las ciencias morales, Nizolio con su violenta polémica da fin al proceso subterráneo de hacer desembocar la dialéctica en la retórica. Esta tentación también se planteó a los antiguos. Siendo ambas disciplinas del razonar, consideradas distintas de la lógica, en cuanto surgía la crisis en su referencia a una estructura objetiva, ontológica, ¿cómo era posible separarlas? Puesto que el argumentar propio de cada una de las ciencias pertenece a las ciencias particulares, el arte de expresar y de organizar estos argumentos del razonamiento no podrá menos de pertenecer a la misma ciencia.

De esta forma el destino de la dialéctica parece que se extingue en un movimiento pendular entre dos reducciones: o bien se reduce a la lógica o bien se reduce a la retórica. El acentuar el carácter del *ars sermocinalis* de la dialéctica, acentuación paralela a la crisis del fundamento metafísico de la lógica, debía necesariamente provocar la acentuación de sus pretensiones a la retórica. En Poliziano y en Agricola la distinción entre técnica de la invención dialéctica y técnica del razonamiento persuasivo es muy tenue. Mien-

44. Waddington, *op. cit.*, pp. 401-9; W. S. Howell, *Logic and Rhetoric in England*, 1500-1700, Princeton, 1956, pp. 146-72; Ramo, *Dialecticae partitiones*, París, 1543; *Dialectique* (1555), p. 69 ss., 134 ss.

tras Ramo se desvía hacia la doctrina del método y la teoría de la clasificación, sobre la que ya hiciera hincapié Agricola, Nizolio deja la dialéctica limitada a la retórica, es decir a la técnica del razonamiento persuasivo, a la invención de argumentos probatorios.

La fuerza singular de la polémica de Nizolio reside toda ella en los presupuestos de la identificación que a partir de Cicerón se intentará en varias ocasiones, de los procedimientos dialécticos con los procedimientos retóricos: "si rethorica tolleretur, multa prorsus interirent quae nunquam possent in dialectica recuperari; ...at contra si manente rhetorica tollatur dialectica, nullum prorsus damnum aut iacturam facient studiosi bonarum litterarum et verae philosophiae cum, ut dixi, quicquid verum et utile perditur ex amissione dialecticae, id totum multo acutius et cumulatius recuperatur in rhetorica, et cum de argumentis et argumentationibus, et de omnibus quae ad disserendum et disputandum pertinent, multa veriora et clariora praecipiant rhetores quam dialectici". Leibniz objetará: "subjectum dialecticae est cogitatio, rhetoricae sermo", añadiendo: "sermo et cogitatio omnium rerum est". Nizolio no consigue separar la *cogitatio* del *sermo* en el que se expresa, y conduce la confluencia a las consecuencias extremas.[45]

Así tenemos que, por un lado al acentuar en la dialéctica la dirección lógica podemos definirla como metodología de las ciencias;[46] por otro lado, al destacar su vinculación a

45. ("Si desapareciera la retórica, desaparecerían muchas cosas que la dialéctica no podría recuperar...; en cambio, si conservando la retórica suprimiéramos la dialéctica, no se ocasionaría daño ni perjuicio a los que estudian las buenas letras y la verdadera filosofía, puesto que, como dije, todo lo que de útil y verdadero perdemos al suprimir la dialéctica, lo encontramos en la retórica de forma mucho más sutil y condensada; y en lo que atañe a los argumentos y argumentaciones, y en todo lo perteneciente a razonar y discutir, los retóricos ven con mucha más claridad y verdad que los dialécticos.") M. Nizolio, *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, II, 5, ed. Q. Breen, Roma, 1956, vol. II, pp. 47-67; sobre Nizolio véase P. Rossi, *La celebrazione della retorica e la polemica antimetafisica nel "de principiis" di M. Nizolio*, en el volumen *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, dirigido por A. Banfi, Milán, 1953, pp. 99-121; *Il "de principiis" di M. Nizolio*, en los ya citados *Testi umanistici sulla retorica*, pp. 57-92.

46. Estudio aparte merecería Zarabella (*Opera logica*, Venecia, 1586, pp. 18-19), que nos da una determinación precisa del significado de *dialectica* en la historia de la lógica, y que fija con extrema exactitud sus límites y funciones, incluso frente a la retórica, en la tradición de la lógica aristotélica. Pero no es nuestro objetivo examinar en este estudio los tratados de dialéctica de los siglos XVI y XVII, en sus relaciones con los tratados de retórica y con las discusiones sobre el método.

aspectos didácticos y al razonamiento persuasivo, la dialéctica se identifica con la retórica. En ambos casos la dialéctica destaca su naturaleza de *ars sermocinalis,* indisolublemente unida al razonamiento humano, a la búsqueda, a la actividad tanto científica como pedagógica y moral. El humanismo actúa como momento decisivo en el proceso de separación de todas las proyecciones metafísicas de los ritmos de razonamiento humano, en el sentido de un desplazamiento de todos aquellos símbolos que intentaban proyectar los fines de una experiencia terrena e histórica sobre planos divinos y eternos.

Las místicas de Cusa y de Ficino todavía trascribirán los juegos de lo humano como pulsados por lo infinito; junto al símbolo del *Libro della natura,* el choque de los opuestos y su coincidencia expondrán la eternización transfigurada de una discusión escolástica en la Sorbona. El juego de una modesta aventura universitaria ascenderá todavía como imagen de la vida eterna. Pero al propio tiempo reaccionará la furia inconoclasta de los nuevos dialécticos librándola de todas las amarras ontológicas hasta reducir la dialéctica a técnica de persuasión, a arte de razonamiento convincente y hasta a experimento mneotécnico; mientras entre la altivez de los primeros y la despiadada reacción de los segundos se interpondrá la visión de la dialéctica como doctrina del método, de la investigación de las distintas disciplinas, y al propio tiempo de determinación de los campos respectivos de búsqueda, como teoría de las ciencias. Que no era más que una forma de laicizar al máximo la vieja fórmula de la dialéctica como *ars artium, scientia scientiarum.* En el horizonte se divisaban ya Bacon y Hobbes, Galileo y Descartes, Leibnitz y Kant; pero en el fondo perduraba siempre el choque entre el viejo esencialismo insidioso y sutil, y la fidelidad al razonamiento humano concretamente histórico.

Como conclusión será interesante anotar que en la voz "dialéctica" de la *Enciclopedia filosofica* italiana, en la parte referente a este período se habla de Scoto Eriúgena, de Cusa y de Bruno, y sólo en sus relaciones con la "teología"; del período en que tantos libros y tratados se escribieron con títulos con referencia explícita a la *dialéctica,* en que tan distintos significados atribuyeron los autores a este término,

no se dice ni una palabra. Tal vez no sea casualidad que se pretenda sustituir completamente una disciplina y su historia cada vez más radical de su "laicización" y "mundanización" por su antihistórica "mistificación".[47]

---

47. Nos viene a la mente la 'elección' de Ficino; si se suprimiera la 'dialéctica' lo mismo que la 'teología', toda la filosofía quedaría reducida a la *demonstratio*, a la *definitio*, y al estudio de otros similares procedimientos racionales. No es, por otra parte, casualidad que Losacco, en su primer volumen de su *Storia della dialettica* (Florencia, 1922, p. 278), declarara que a sabiendas únicamente se ocupaba "de la otra y muy distinta dialéctica, mediante la cual se lleva a cabo el majestuoso desarrollo del pensamiento especulativo". Y de ella tratan precisamente sus todavía muy citados ensayos: *La dialettica del Cusano* ("Rendiconti R. Acc. Lincei, Scienze stor. e filos.", IV, 4, 1928) y *La dialettica di G. Bruno* ("Annali delle Università Toscane", N. S., XIII, 1930, pp. 163-88). Pero tal vez, echando mano de la conclusión del estupendo ensayo de B. Mates sobre la lógica estoica (*Stoic Logic*, Berkeley y Los Angeles, 1953, p. 94), la cuestión sea distinta: el saber si los historiadores quieren escribir una historia verdadera por amor a la verdad, o si únicamente quieren relatar *a good story*.

6

La dialéctica en Kant

por Pietro Chiodi

1. *"Generalidades" y criterio absoluto de verdad*

Pese a que el uso que el pensamiento occidental ha hecho del término "dialéctica" sea diverso y contrastante, no obstante siempre va vinculado positiva o negativamente al de "verdad". También Kant al introducir el término en el tercer párrafo de la introducción a la *Lógica trascendental* lo hace arrancando de la "antigua y bien conocida pregunta: ¿qué es la verdad?" (A 58, B 52, de la edición de la Academia de Berl'n).

Declara Kant que acepta, mejor todavía, que presupone, la respuesta contenida en la definición nominal de la verdad consistente en que es "concordancia del conocimiento con su objeto". En el segundo párrafo deja entender que la pregunta en cuestión entra en el número de las preguntas "insensatas", y que la respuesta en el de las "vanas", puesto que en realidad con la pregunta se expone la petición de un "criterio general y seguro de la verdad en cada conocimiento", y con la respuesta se intenta precisamente dar este criterio.

En el tercer párrafo Kant aclara las razones de lo absurdo de la pregunta: "Un criterio general de la verdad podría ser tal únicamente de ser válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos, pero puesto que en él se abstrae de todo contenido del conocimiento (relación con su

objeto), cuando la verdad se refiere precisamente a este contenido, queda claro que es completamente imposible y sin sentido andar buscando un indicio de la verdad por medio de este contenido del conocimiento; y que también es imposible aducir un carácter que sea al mismo tiempo adecuado y universal a la verdad" (A 58-9, B 83).

Al declarar la exigencia de un criterio general de verdad imposible y sin sentido, Kant en realidad declara imposible y sin sentido el presupuesto al que la pregunta va unida en línea esencial, es decir que aquella objetividad a la que se refiera la verdad no esté constituida por los concretos contenidos de los distintos conocimientos, sino por un carácter que todos estos contenidos no pueden menos de tener en común. "Criterio general" y "objeto en general" se presuponen mutuamente, calificando una posición precisa del problema de la verdad.

El criterio general dice lo que la verdad no puede ser, sea cual fuere su objeto; el objeto en general dice lo que el objeto no puede no ser en cuanto objeto de verdad. Lo cual equivale a decir que la generalidad del criterio general de verdad no puede ser la *necesidad* de la verdad, erigida como criterio de la *generalidad* del objeto en general. Pero tal concepción se adecuaba a un ideal del saber que cada vez más se revelaba incompatible con los horizontes categoriales en los que se movían la física y la matemática modernas, y la historia del pensamiento precrítico de Kant era la historia de la cada vez mayor agudización de esta incompatibilidad.[1]

1. La crisis de la tesis hegeliana de Fischer sobre la formación de la filosofía crítica (cfr. K. Fischer, *I. Kant und seine Lehre*, Heidelberg, 1928, parte I, c. VIII) abrió la puerta a la consideración de la influencia ejercida por los problemas de ciencia nueva sobre el origen del criticismo. Sobre el tema en general cfr. A Guzzo, *Kant precritico*, Turín, 1924; F. Lombardi, *La filosofia critica*, vol. I (*La formazione del problema kantiano*), Roma, 1943; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, 1953; E. Oggioni, *Kant empirista*, Milán, 1948. Para la influencia de los problemas de la ciencia en general, cfr. las historias de la filosofía de E. Cassirer y de N. Abbagnano; del primero cfr. también *Kants Leben und Lehre*, Berlín, 1918, y del segundo *Il criticismo* (curso universitario), Turín, 1954, y también *Sul concetto di esperienza*, en "Rivista di filosofia", 1958, I, pp. 32 ss. Para la influencia de las aporías del infinito, además del muy conocido trabajo de Riehl en el que puso en primer plano las antinomias matemáticas en la formación del criticismo (A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Leipzig, 1876) y la *Introduzione* de B. Erdmann a su edición de los *Prolegomeni* de 1878, cfr. L. Brunschwig, *Les étapes de la philosophie mathématique*, París, 1929, y E. Boutroux, *La Philosophie de Kant*, París, 1926, pp. 193 ss. Para los problemas de

La contradictoriedad que la pregunta metafísica de un criterio general de verdad lleva en sí es la expresión de la incompatibilidad entre concepto metafísico y concepto científico del objeto. El concepto metafísico del objeto reduce lo objetivo múltiple a "objeto en general", la generalidad de este objeto a necesidad idéntica del concepto de objeto, y la necesidad idéntica a determinación analítica de la verdad. Pero el procedimiento completo se convierte en algo "completamente imposible y sin sentido", toda vez que la naturaleza constitutiva del objeto implica tal referencia a la verdad que excluya la generalizabilidad metafísica. Y es este precisamente el caso del contenido espacio-temporal del conocimiento científico.

Caracteriza la solución crítica que esboza Kant en el cuarto parágrafo, el reconocimiento del proceso metafísico de generalización en su naturaleza genuina. Kant acepta toda la tradición de la metafísica racionalista respecto a la posibilidad y legitimidad del proceso de generalización, como también a la "naturalidad" (y por lo tanto la necesidad e inmutabilidad) del orden de formas, consecuencia a la que van a parar estas afirmaciones. Pero Kant se da cuenta de que el proceso saca la naturaleza y sus caracteres del "prescindir de todo contenido" (A 59, B 84) y que el prescindir *condiciona el significado* del proceso y de las categorías que en él se manifiestan. Prescindir en la determinación de la verdad de todo contenido es posible para Kant y legítimo siempre que tenga consciencia del condicionamiento que el prescindir presupone. Prescindir del contenido no significa prescindir del objeto, sino que significa prescindir de todo lo que hace de la verdad, la verdad de un objeto concreto, para limitarse simplemente a la consideración de lo que hace de la verdad la verdad de un objeto en general. En este caso, empero, todos los términos que aparecen en el proceso adquieren un significado absolutamente vinculado a este condicionamiento y que bajo ningún concepto pueden separarse de él. De esta forma "generalización", "objeto en general", "criterio general", entran en un mundo condicionado por el prescindir de todo contenido, y bajo nin-

---

la lógica formal cfr. F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, vol. I (*Da Leibniz a Kant*), Turín, 1957.

gún sentido puede legitimar la pretensión metafísica de ofrecer un mundo absolutamente incondicionado.[2]

De esta forma la expresión "criterio general de la verdad" pierde el carácter contradictorio en él inherente cuando el término general queda vinculado al equívoco metafísico que hace de la generalización el camino hacia la absoluta incondicionalidad. Reconocida la generalización en la naturaleza genuina del proceso *condicionado* del prescindir de todo contenido en la determinación del criterio de la verdad, la expresión "criterio general de la verdad" adquiere el significado legítimo de "criterio simplemente lógico de la verdad" (A 59, B 84). Y la expresión "objeto en general" cambiará su inadmisible significado metafísico de carácter necesario de todo objeto posible, en aquel otro, condicionado y válido, de carácter formalmente necesario, o posibilidad lógica, de todo posible objeto.

2. *Lógica general y apariencia dialéctica*

El mundo de la lógica formal o general es un mundo en el que la validez está vinculada indisolublemente a condiciones constitutivas precisas. Y lo mismo puede decirse de los significados que en ella aparecen.

---

2. La investigación crítica de la posibilidad de la lógica formal quedó bloqueada en Kant por el presupuesto de una lógica general como lógica "natural" (cfr. F. Barone, *op. cit.*, pp. 177 ss.); no obstante, debemos tener presente que con su búsqueda crítica alcanzó el límite compatible con la situación histórica dentro de la cual actuaba. Un equívoco que hay que disipar es el producido por la insuficiente distinción entre objeto en general y objeto absoluto en el sentido de cosa en sí. El primero es un concepto de la lógica general, el segundo un concepto metafísico que se produce al separarse el primero de las condiciones de su validez (mera formalidad) y es una noción que no es sólo críticamente "insuficiente", sino además "contradictoria" (A 281, B 337). Kant dice que es preciso o bien abstraer de todos los objetos particulares, tal como hace la lógica general, o bien determinar el objeto en cuanto a su posibilidad intuitiva (A 278, B 334). No están aquí en juego "tendencias opuestas", como quiere hacer creer Adickes, como apoyo a su interpretación de que la cosa en sí como presupuesto queda fuera de la discusión del kantismo (E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlín, 1924, p. 158). La homogeneidad entre objeto en general y objeto absoluto ha sido nuevamente planteada por Paton, que, en último análisis ve en el kantismo un nuevo brotar del leibnizismo ("Probablemente Kant ve la realidad constituida con mónadas", si bien con puertas y ventanas; *Kant's Metaphysic of Experience*, Londres, 1951, vol. II, p. 424). Cuando el "objeto en general" se mantenga en el mundo (y por ende en el significado) de la lógica general en cuanto lógica formal (y por ende en los límites de su típico condicionamiento), la tesis de que la lógica general, incluso prescindiendo de todo contenido, implique una referencia al objeto en general, puede aceptarse, contra la negativa de la exégesis neocriticista.

Puesto que la forma simple del conocimiento, pese a su concordancia con las leyes lógicas, no es ni mucho menos suficiente para proporcionarnos la verdad material (objetiva) del conocimiento, nadie, tomando únicamente por base la lógica, puede aventurarse a juicios sobre los objetos y a afirmaciones sobre las cosas, sin antes haber recogido fuera de la lógica una información fundada sobre ellos, limitándose a utilizar las leyes lógicas simplemente para su utilización y para conexiones en un conjunto coherente, o, mejor, para ponerlas bajo control lógico (A 60, B 85).

Todo el mundo de la verdad formal, con sus "reglas fundamentales y sus máximas de uso" (A 297, B 353), nunca podrá resolver por sí solo el mundo de la verdad y del conocimiento que precisa de otras reglas, otras máximas de uso y otros significados. No obstante entre estos dos puntos existe una relación de naturaleza tal que fácilmente puede caerse en el equívoco: el mundo de la verdad formal condiciona el mundo de la verdad cognoscitiva sin por su parte ser condicionado. Esta típica relación de condicionamiento induce a que se origine la ilusión "natural" de que el mundo de la verdad formal está constituido por incondicionabilidad absoluta y por tanto pueda, más todavía, deba, en su estructura y en su significado resolver la estructura y los significados del mundo objetivo, lo mismo que lo absolutamente incondicionado respecto a lo condicionado.

Puede librar de esta ilusión únicamente la investigación crítica, en cuanto investigación dirigida hacia el condicionamiento que las reglas fundamentales y las máximas usuales propias de los mundos en los que ella se expresan, introducen en los significados. El condicionamiento que el mundo de la verdad formal ejerce sobre el mundo de conocimiento, queda definido por la naturaleza del mundo en el que se constituye, es decir en un condicionamiento simplemente formal; de esta forma lo incondicionado, inherente al mundo de la verdad formal, pierde aquel carácter absoluto que se le atribuye en el mundo de la metafísica para definirse dentro del mundo de la verdad formal como el resultado de un condicionamiento determinado; es un incondicionado condicionado por la formalidad.

Para la relación entre lógica general y cosa en sí cfr. H. J. Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, París, 1934-37, vol. III, pp. 532 ss.

En el parágrafo quinto Kant dice:

> Existe no obstante algo tan seductor en la posesión de un arte tan vistosa como es la de dar a todos los otros conocimientos la forma del intelecto sin tener en cuenta la extrema pobreza y vaciedad en que de hecho permanece el contenido, aquella lógica general que simplemente es un canon de valoración y se usa como órgano de producción efectiva de conocimientos objetivos (cuando sólo lo es de ilusiones); de tal forma que en la realidad sólo se ha producido un simple abuso. Ahora bien la lógica general, considerada como este presunto órgano, se llama *dialéctica* (A 60-61, B 85).

En la tradición occidental se habían delineado en definitiva tres clases de uso del término dialéctica, que respectivamente se caracterizaban por su definición en términos de verdad, de no-verdad y de engaño. Como primera aproximación podemos decir que el uso kantiano debe colocarse en la zona de los dos últimos. En la tradicional arquitectura de la lógica formal la dialéctica está vinculada a los errores de forma del procedimiento racional. Esta actitud desvalorizadora, se remonta, a través de la escolástica medieval, a Aristóteles, que caracterizó la dialéctica tomando como base su incapacidad de ofrecer un fundamento de acceso a la ciencia. Pero al definir el silogismo dialéctico como el que arranca de premisas probables, Aristóteles no cortó todos los puentes entre dialéctica y verdad; Kant, para el que la dialéctica mantiene con la verdad únicamente referencias negativas, los cortará.

En lo que respecta a los "antiguos", la preocupación de Kant no se dirige a establecer el significado que dieron a la palabra, sino a deducir a través del uso que hicieron de la palabra, qué era realmente para ellos la dialéctica.

> Aunque distintos los significados de que los antiguos se sirvieron para esta denominación de una ciencia o arte, puede no obstante deducirse seguramente del uso que en realidad hicieron que la dialéctica para ellos no era otra cosa que la *lógica de la apariencia (Schein)*. Arte sofístico para dar a la propia ignorancia, y hasta a las intencionadas ilusiones propias, el aspecto de la verdad, remedando el método del pensar fundado, prescrito por la lógica general, y sirviéndose de sus tópicos para enmascarar todas las formas vacías de su proceder. Hay una advertencia segura y útil, que de todas formas debemos tener presente, y es que la lógica general, *considerada como órgano*, siempre es lógica de la apariencia, es decir, dialéctica. En efecto, nada nos enseña acerca del contenido del conocimiento, sino sencillamente las condiciones formales de la concordancia con el intelecto, condiciones que son totalmente indiferentes respecto al objeto; de esta forma el propósito de utilizarlas como instrumento

(órgano), con la pretensión de ensanchar y extender sus propios conocimientos, sólo puede conducir a los razonamientos vacíos del que caprichosamente afirme con alguna apariencia o niegue algo a su antojo.

Bajo todos los aspectos un tal amaestramiento es incompatible con la dignidad de la filosofía. Por consiguiente se incluye en la lógica esta denominación de dialéctica más bien como una *crítica de la apariencia dialéctica* y como tal queremos que se entienda (A 61-62, B 85-86).

3. *Los cuatro significados emparentados de "dialéctica"*

En todos sus aspectos y significados la dialéctica se presenta pues vinculada a la apariencia, en el sentido de trueque, de equívoco.[3] En este parágrafo introductivo ya se esboza las cuatro modalidades fundamentales de vinculaciones entre dialéctica y apariencia, que corresponden a los cuatro significados emparentados con que la palabra se presenta en el pensamiento kantiano. En el primer significado (A) la dialéctica es lógica de la apariencia en el sentido de trueque, entre los principios y las reglas y los significados del mundo de la verdad objetiva (A 298, B 354). En este caso el equívoco que origina la apariencia se produce entre dos usos, uno fundado y el otro no, de todo el mundo de la lógica formal. Por tanto la dialéctica no puede incluirse enteramente en un "tópico formal", determinada "únicamente por un defecto de atención a la regla lógica" (A 296, B 353), como era el caso en la tradición formalista de raíz metafísica.

Para Kant la razón ya no constituye una estructura absoluta de significados unívocos en la que el problema del uso estaba completamente separado del problema del significa-

---

3. La dialéctica mantiene este significado incluso en las otras dos críticas. "La razón pura siempre tiene su dialéctica, tanto si se considera en su uso especulativo como en el práctico; porque aspira a la totalidad absoluta de las condiciones para un dato condicionado, y esa no puede encontrarse absolutamente más que en las cosas en sí" (*Crítica de la razón pura*); en la *Crítica del juicio* la dialéctica se presenta sobre todo en su forma antinómica: "Ahora bien, entre estas normas necesarias del juicio que reflexiona puede haber una contradicción, y por lo tanto una antinomia, en la que se fundamente una dialéctica que, de tener cada una de las normas contradictorias su razón en la naturaleza de la facultad cognoscitiva, puede llamarse dialéctica natural, y una inevitable ilusión que, para que no engañe, debe ser descubierta y resuelta por la crítica." Para una revisión de las tradicionales acusaciones que se hacen contra Kant de formalismo arquitectónico (que Adickes compendió en su *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlín, 1887), cfr. H. J. Paton, *op. cit.*, vol. I, pp. 54, 235-237, vol. II, p. 66, nota 2.

do y únicamente vinculado a componentes psicológicos, como la "atención". La razón es unitaria únicamente cuando se refiera al orden "natural" de sus formas, pero el *significado* de las propias formas varía con el variar de los usos dentro de mundos de verdad cuyas condiciones de validez están desvinculadas de la naturalidad del orden y vinculadas a "principios fundamentales y reglas de uso" siempre específicos (A 297, B 353). Por consiguiente el problema de la dialéctica no queda encerrado dentro de un mundo metafísicamente absolutizado de significados formales, sino que se refiere a todo el mundo de la lógica formal en cuanto a las condiciones de posible validez de sus significados. Es decir, entra en un "tópico trascendental" como la que se propone para determinar el significado "que concierne a cada concepto según la diversidad de su uso" (A 268, B 324).

En cuanto al segundo significado (B) por el cual la dialéctica se vincula a la apariencia, sólo se le cita simplemente en este texto, pero cuando se plantee el problema de las "fuentes" y de la "naturalidad" de la dialéctica en el significado (A) será el tema central. El equívoco dialéctico en el uso de los significados de la lógica formal se origina por una analogía de estructura entre las dos formas de verdad. El mundo de la verdad formal condiciona el mundo de la verdad cognoscitiva sin por su parte ser condicionado por él. Ello significa que entre estos dos mundos subsisten analogías *necesarias*. El andamiaje formal de estos dos mundos es necesariamente idéntico, porque el mundo de la verdad formal lo requiere, y en cierta forma lo *anticipa* al mundo de la verdad objetiva. Las relaciones analógicas, que la identidad de las formas "naturales" determinan en los dos mundos, producen una apariencia en el sentido de "tener todo el aspecto" sin serlo (A 297, B 353), que está en la base de la apariencia en el significado (A). En su *Introducción* a la *Dialéctica trascendental* Kant explica la persistencia de la apariencia dialéctica diferenciándola de la lógica y afirmando que:

en nuestra razón (subjetivamente considerada como facultad cognoscitiva humana) se ofrecen *reglas fundamentales y máximas del uso que tienen todo el aspecto* de principios objetivos, y ello origina que la necesidad objetiva de cierta vinculación de nuestros conceptos en virtud del intelecto, se tome por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí. Se trata de una ilusión inevitable, lo mismo que el altamar nos parece más elevado que el agua de la

playa, por mor que en los dos casos la altura de los rayos es distinta, o aquella a la que está sometido el astrónomo que no puede impedir que la luna, al salir, parezca más grande pese a que no se deja engañar por esta apariencia (A 297, B 353, la cursiva es mía).

La apariencia lógica queda disuelta tan pronto se presta atención a la violación de la regla lógica que preceptúa la invariabilidad de la relación entre uso y término (significado) en el interior de un mismo mundo. En cambio la apariencia dialéctica no queda disuelta ni siquiera cuando la crítica trascendental haya puesto al descubierto el origen en la violación de la regla trascendental que preceptúa las variaciones de relación entre uso y término en el interior de mundos distintos. Y la causa reside en la aparente identidad de estructuras de ambos mundos, el de la verdad formal y el de la verdad objetiva, estructura ineliminable e ineliminablemente provocadora de la apariencia trascendental. Bajo este aspecto la propia razón es dialéctica, siempre, empero, que sean violadas las condiciones de su validez. Será preciso renegar del kantismo y restaurar la univocidad metafísica de la estructura racional para trasformar una cuestión de derecho en una cuestión de hecho, y convertir la realidad de la apariencia en el aparecer de la realidad. Kant aludía a eso cuando acusó a Fichte de transitar por "el camino de la escolástica", y de no salirse de la lógica formal.[4]

El tercer significado (C) en el que la dialéctica se vincula con la apariencia, es aquel por el cual la dialéctica es "un arte sofístico" orientado a "ofrecer a la propia ignorancia, mejor a las propias ilusiones buscadas, el aspecto de la verdad". Bajo este aspecto la dialéctica, más que al mundo de la lógica se vincula a las "aprensiones", las "esperanzas", las "imaginaciones", las "comodidades" y las "vanidades" personales (A 474, B 501-2); arte, dice Kant, "por desgracia cargado de toda clase de embrollos metafísicos" (A 63, B 88). En este sentido la dialéctica encuentra su explicación en el significado (A) y sus raíces en el significado (B).

4. Para la polémica entre Kant y Fichte sobre la naturaleza de la *Wissenschaftslehre* cfr. Vleeschauwer, *op. cit.*, vol. III, pp. 530-550; encontramos importantes observaciones en V. Mathieu, *La filosofia trascendentale e l' "Opus postumun" di Kant*, Turın, 1958, pp. 95-103. Para el punto de vista hegeliano cfr. *Compendio de las ciencias filosóficas*, I, *Lógica*, párr. II, donde se dice: "La doctrina según la cual *la dialéctica es la propia naturaleza del pensamiento*, que ese como intelecto deba comprometerse en la negación de sí mismo, en la contradicción, constituye uno de los puntos principales de la lógica."

En el cuarto significado (D) la dialéctica es la segunda parte de la lógica trascendental como una crítica de la apariencia de los significados (A), (B), (C).

La segunda parte de la lógica trascendental debe pues consistir en una crítica de esa dialéctica y se llama dialéctica trascendental, no como orientada a suscitar dogmáticamente esta apariencia (arte por desgracia cargado de toda clase de embrollos metafísicos), sino como crítica del intelecto y de la razón en cuanto a su uso hiperfísico, para descubrir la apariencia falaz de sus infundadas presunciones, y reducir sus ilusorias pretensiones de descubrimiento y ensanchamiento de conocimientos, gracias a simples principios trascendentales al simple enjuiciamiento del intelecto puro y a su preservación de las ilusiones sofísticas (A 63-63, B 88).

Bajo este aspecto la dialéctica trascendental no sólo es inseparable de la analítica, sino que la implica al tiempo que la confirma, puesto que:

si no la única, sí la máxima utilidad, de todas las filosofías de la razón pura es sencillamente negativa, puesto que no sirve como órgano de expansión sino como disciplina para delimitación, y en lugar de descubrir la verdad no tiene otro mérito silencioso que el de salvaguardar de los errores (A 795, B 823).[5]

4. *Apariencia trascendental y metafísica racionalística*

En todos sus significados, por tanto, la dialéctica se relaciona con la apariencia y la apariencia con el error. En efecto, la apariencia nada tiene que hacer con la "verosimilitud" y el "fenómeno", puesto que tanto una como otro no son definibles más que en términos de verdad, mientras la apariencia es el "camino que conduce al error" (A 293, B 350). La apariencia como tal puede ser empírica (la óptica), lógica (la de los sofismas), trascendental.

5. Se ha observado que la *Crítica de la razón pura* ha sido reestructurada en una unidad por parte de los críticos desde tres puntos de vista, y ello según que se hayan apoyado en la estética (Schopenhauer, Heidegger), en la analítica (neocriticismo) o en la dialéctica (idealismo) (cfr. J. Vuillemin, *L'Héritage kantien*, París, 1954, pp. 11 ss.); en cuanto al idealismo no consigue más que reforzar una mistificación. Por otra parte la tendencia a hacer de la dialéctica un apéndice de origen precrítico ha conseguido un inesperado apoyo en la tesis que Paton define como "Patchwork Theory" de Adickes y Vahinger. Sin negar ninguno de sus méritos a la escuela filológica, debemos no obstante observar que ella ha reactualizado con frecuencia la intención idealistica de un descubrimiento del "verdadero Kant" contra el "Kant verdadero". Para la posición central de la dialéctica en sentido crítico cfr. Boutroux, *op. cit.*, pp. 142. ss.

La apariencia trascendental es el camino que conduce al error dentro del tópico trascendental. Nace de una falta de reflexión trascendental, es decir de una falta de reflexión acerca de las variaciones que sufre el significado de los términos con el variar de los mundos de verdad, o, como se expresa Kant, con el variar de la facultad cognoscitiva. "Todos los juicios, y hasta todos los confrontamientos, necesitan una *reflexión*, es decir una distinción de la facultad cognoscitiva a la que pertenecen los conceptos dados" (A 261, B 317). Y añade:

Unicamente la reflexión trascendental, es decir, el enfrentamiento de representaciones dadas con una de las *especies de conocimiento* podrá determinar su recíproca relación; y si las cosas son idénticas o distintas, concordantes o discordantes, etc., no podrá establecerse con la simple relación de conceptos *(comparatio)*, sino únicamente en base a la distinción de la especie de conocimiento a la que pertenecen, mediante una reflexión trascendental *(reflexio)*. Podría decirse, pues, que la reflexión lógica es un parangón simple puesto que en ella se hace una completa abstracción de la facultad cognoscitiva a la que pertenecen las representaciones dadas, que, por consiguiente, deben considerarse en cuanto a su sede en el ánimo, como *homogéneas*. La reflexión trascendental (la que se dirige a los mismos objetos) contiene en cambio el *fundamento de la posibilidad* del parangón objetivo de las representaciones entre sí (A 262, B 318-9; la cursiva es mía).

La apariencia trascendental, a la que siempre está vinculada la dialéctica, nace de la falta de un tópico trascendental que discuta el fundamento de la posibilidad de las variaciones de significado de los conceptos con el variar de la "especie de conocimiento", eliminando el tema metafísico de la existencia de una conexión absoluta e incondicionada de significados, respecto a los que el tópico lógico tuviera a un tiempo valor de canon y de órgano.

La misma *Nota* a la *Anfibología* de los conceptos de la reflexión que aclara esta conexión entre dialéctica, apariencia y tópico trascendental, indica también su fundamento histórico contra el que va dirigida esta polémica. Dice:

La falta de esta clase de tópico trascendental y sujeta por tanto a la anfibología de los conceptos de la reflexión, el célebre Leibniz construyó un sistema intelectual del mundo, es decir creyó conocer precisamente la naturaleza interior de las cosas confrontando todos los objetos únicamente con el intelecto y con los conceptos formales abstractos del propio pensamiento... Confrontó todas las cosas entre sí simplemente tomando como base conceptos, y encontró, como era natural, que no existía diferencia alguna fuera de las que el

intelecto distingue entre ellos y sus conceptos puros. Las condiciones de la intuición sensible que llevan consigo su peculiar diferencia no las consideró originarias. La sensibilidad, en efecto, era para él únicamente una forma confusa de representación y no una fuente especial de representaciones; el fenómeno era para él la representación de la *cosa en sí misma* (A 270, B 326).

La posición de Leibniz y de sus "seguidores" en su "sistema leibniziano-wolfiano" queda carecterizada por la falta de un tópico trascendental y por la consiguiente subrepticia ocultación metafísica de los significados del tópico lógico con significados unívocos y absolutos. Es sólo con este presupuesto que toma sentido la exigencia de un "criterio seguro y general de la verdad", de la determinación de la *natura veritatis in universum.*[6] Hay pues un criterio único y universal de verdad sólo si existe un mundo único y absoluto de significados. Exigencia de un criterio general de verdad, falta de un tópico trascendental, uso de la lógica general como órgano, son todos ellos aspectos de un mismo mundo: el mundo de la metafísica. Establecer una conexión precisa entre mundo y apariencia trascendental es el objetivo específico de la dialéctica trascendental.

5. *El "principio supremo de la razón pura"*

Fundamentalmente la dialéctica consiste en utilizar la lógica general como órgano productivo de verdades objetivas. Este proceso ilusorio se estructura en tres momentos:

1. Desvinculación de los significados del mundo de la lógica general de las condiciones que son su fundamento de verdad, su generalización y, por consiguiente, transformación de la incondicionabilidad formal por incondicionabilidad absoluta.
2. Desvinculación de los significados del mundo de la verdad objetiva de las condiciones que forman el fundamento de la validez y consiguiente eliminación de su irreductibilidad a significados de la lógica general.

6. "Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est" (*Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, 1903, páginas 518-519 ss.).

3. Reducción de la multiplicidad posible de los mundos de significaciones a un mundo unívoco de significados absolutos, caracterizado por la coincidencia total de validez cognoscitiva e incondicionabilidad formal.

La lógica general tiene su "facultad" en la razón, y el conocimiento objetivo en el intelecto. La razón utiliza válidamente la lógica general cuando se sirve de sus principios en los límites determinados de las condiciones de su validez, es decir como principios de unificación formal de los conocimientos objetivos alcanzados por el intelecto. En este caso la razón no mantiene con el mundo del conocimiento objetivo otra relación que la de promover la máxima unidad formal posible. Dice Kant:

> La razón en su uso lógico busca la condición general de su juicio (de la conclusión), y el mismo silogismo no es otra cosa que un juicio determinado mediante la aceptación de la condición bajo una regla general (premisa mayor). Pero puesto que esta regla queda a su vez expuesta al mismo intento de la razón y debe por tanto buscarse la condición de la condición (mediante un prosilogismo) siempre que ello sea posible aparece claro que el propio principio de la razón en general (en su uso lógico) es: encontrar por el conocimiento condicionado del intelecto aquel incondicionado en el que se realiza la unidad del conocimiento intelectivo (A 307, B 364).

En cambio cuando la lógica general se usa dialécticamente como órgano, este "principio propio de la razón en general (en su uso lógico)" se transforma en el "principio supremo de la razón pura". A propósito del "principio de la razón en general (en su uso lógico)" dice Kant: "Esta lógica máxima no puede convertirse en principio de la *razón pura* más que si se admite que sea dado el condicionado, e incluso una vez dada (es decir, que está contenida en su objeto y vinculación) la serie completa de sus condiciones subordinada la una a la otra; serie que por ello es ella misma incondicionada" (A 307-8, B 364).

El "principio supremo de la razón pura" es pues la forma que reviste el "principio propio de la razón en general" cuando la lógica general es usada como órgano. Es por consiguiente el principio supremo de la dialéctica como lógica de la apariencia. Todo esto queda claro al examinar la estructura silogística que es la siguiente:

1. Dado un condicionado tenemos un incondicionado.
2. Se da un condicionado.
3. Por lo tanto se da también el incondicionado.

Si observamos bien la premisa mayor no es otra cosa que el principio supremo de la lógica general desvinculada de las condiciones que fundamentan la validez (verdad simplemente formal y uso lógico). La premisas menor es el principio constitutivo del mundo del conocimiento desvinculado a su vez de las condiciones que fundamentan la validez (referencia a la experiencia posible). La consecuencia es el principio absoluto, caracterizado por la identificación de validez cognoscitiva e incondicionabilidad formal (incondicionabilidad absoluta).

El principio supremo de la razón pura representa la estructura lógica de todo raciocinio que deriva del uso de la lógica general como órgano. Se trata del principio constitutivo del mundo de la metafísica y expresa su naturaleza dialéctica. Presupuesta la limitación y fijeza "natural" de las formas del pensamiento, el principio supremo de la razón pura dará lugar a tantas "especies" o "clases" de raciocinios dialécticos cuantas sean las especies de relación, es decir la serie de condiciones. De esta forma tendremos un incondicionado de la serie subjetiva o "alma", un incondicionado de la serie objetiva o "mundo" y un incondicionado de la serie absoluta o "Dios". La validez de todo el mundo de la metafísica queda pues subordinada al juicio; el tribunal está formado por la dialéctica trascendental, y el principio supremo de la razón pura es el *de quo* del juicio. Dice Kant:

Pero si aquel principio de que la serie de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos, o incluso del pensamiento de las cosas en general) se extienda hasta lo incondicionado, tenga o no su exactitud objetiva; qué consecuencias se derivan para el uso empírico del intelecto; o si, al contrario, no puede existir una semejante proposición racional objetivamente válida, sino sólo una prescripción meramente lógica de acercarse, a través de condiciones siempre más elevadas, a su plenitud, e introducir de esta forma la unidad racional más alta posible en nuestro conocimiento; si, digo, esta necesidad de la razón ha estado equivocada en un principio trascendental de la razón pura, que postule irreflexivamente esta citada plenitud de la serie de las condiciones en los propios objetos; y, de ser así, qué cosas pueden haberse insinuado por medio de falsas interpretaciones y alucinaciones en los silogismos, cuya premisa mayor se ha sacado de la razón pura (y que tal vez sea más una petición que un postulado)

y que de la experiencia retrotrae a sus condiciones: todo ello constituirá el tema de nuestra búsqueda en la dialéctica trascendental que ahora queremos emprender a partir de sus fuentes, que permanecen profundamente escondidas en el seno de la razón humana (A 308-9, B 365-6).

Las cosas que la dialéctica trascendental debe aclarar son por lo tanto tres:

1. "Si aquel principio de que la serie de las condiciones se extienda hasta lo incondicionado, tenga o no su exactitud objetiva".
2. "Si, al contrario, no puede existir una semejante proposición racional objetivamente válida, sino sólo una prescripción meramente lógica de acercarse, a través de condiciones siempre más elevadas, a su plenitud, e introducir de esta forma la unidad racional más alta posible en nuestro conocimiento".
3. "De ser así, qué cosas pueden haberse insinuado por medio de falsas interpretaciones y alucinaciones en los silogismos, cuya premisa mayor se ha sacado de la razón pura, y que la experiencia retrotrae a sus condiciones".

Estas tres cuestiones informan la estructura del principio supremo de la razón pura.[7]

6. *La estructura del "principio supremo" y el problema del significado*

La estructura del principio supremo de la razón pura es modelo para todos los raciocinios dialécticos. Como hemos visto es la siguiente:

1. Dado un condicionado, tenemos un incondicionado.
2. Se da un condicionado.
3. Por lo tanto se da también el incondicionado.

---

7. Sobre el papel fundamental del "principio supremo de la razón pura" cfr. K. Fischer, *op. cit.*, pp. 507 ss. L. Scaravelli observa que "toda la crítica gira en torno a evitar la caída en aquel sofisma" (*Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, Florencia, 1947, p. 194).

La premisa mayor no es otra cosa que el "principio propio de la razón en general (en su uso lógico)", principio que Kant formula de esta forma: "Encontrar para el conocimiento condicionado del intelecto aquel incondicionado con el que se realiza la unidad del conocimiento intelectivo" (A 307, B 364). Lo esencial reside en el hecho de que en la premisa mayor del "principio supremo de la razón pura" el "principio propio de la razón en general" aparece desvinculado de todo el mundo de la lógica en general, es decir el "prescindir de todo contenido". Desvinculado el principio propio de la razón en general de la condición que delimita su validez se toma "equivocadamente una necesidad de la razón por un principio trascendental de la razón", cayendo de esta forma en la "equivocación" del que cree haber alcanzado la incondicionabilidad absoluta por el solo hecho de haber removido todo condicionamiento.

El principio propio de la razón en general, confiere al mundo de la lógica formal una incondicionabilidad indiscutible; pero no se trata de una incondicionabilidad absoluta puesto que puede ser alcanzada sólo bajo condición de "prescindir de todo contenido". Si se la despoja de este condicionamiento no se alcanza la incondicionabilidad absoluta en un grado tal que permita una referencia al objeto sino que únicamente se consigue suspender toda posibilidad de que a su vez pueda prescindir de todo condicionamiento lógico de referencia al objeto. Esta es precisamente la "equivocación" fundamental que se insinúa entre el principio que se ha sacado de la razón pura y el deducido de la posibilidad de la experiencia.

La premisa menor no es otra cosa que el principio constitutivo del mundo del conocimiento objetivo (necesidad de referencia al "dato") a su vez desvinculado de las condiciones que determinan en él la validez. El que el conocimiento implique siempre una referencia al "dato", únicamente es principio verdadero dentro de aquellas condiciones que condicionan la validez de la propia referencia, es decir dentro de la "experiencia posible". En otras palabras: la llamada a la experiencia dirigida a la fundamentación de la objetividad del conocer no puede substraerse a las condiciones de objetividad para servir en un terreno de "datidad" generalizada. No existen datos en un sentido indeterminado, tal como indica y requiere la premisa menor. Toda referencia al dato adquiere un significado cognoscitivamente válido úni-

camente en el ámbito de las condiciones que definen el significado objetivo.

La consecuencia está caracterizada por el equívoco, en un plano de presunta incondicionabilidad absoluta, de significados del mundo de la verdad absoluta y de significados del mundo de la lógica general, asumidos prescindiendo de las condiciones que, en el interior de los dos mundos, determinan la validez y el uso.

Por lo tanto podremos afirmar que el "principio supremo de la razón pura", y los distintos raciocinios metafísicos determinados por él dentro de las tres posibles formas de condiciones, dan lugar a un mundo que descansa sobre la apariencia dialéctica, cuyo carácter fundamental es el de una absoluta ilusión, alcanzado por medio del uso de significados rescindidos por las condiciones de su validez. Es decir: el mundo de la metafísica en cuanto constituido por proposiciones con valor cognoscitivo absoluto, está constituido por proposiciones desvinculadas de las condiciones relativas de significación, es decir por proposiciones *despojadas de significado.* Condicionabilidad, validez y significado coinciden, al propio tiempo que coinciden incondicionabilidad absoluta, no-validez e insignificancia.

De esta forma, por ejemplo, la expresión "dato incondicionado", cuando se presenta en el mundo de la verdad de la lógica general, tiene un significado garantizado por las condiciones de validez del propio mundo; que es dado un incondicionado significa en este caso que impone analíticamente un regreso en la serie de las condiciones. Cuando esta misma expresión se presenta en el mundo de la verdad objetiva, adquiere un significado distinto, como también son distintas las condiciones de validez del mundo en el que se presenta: que se nos dé un condicionado significa en ese caso simplemente "que en el transcurso de la experiencia posible podemos encontrarnos con él; en efecto es real todo lo que está en un contexto con una percepción conforme a las leyes del proceso empírico" (A 493, B 521). Pero cuando la expresión se presenta en el mundo de la metafísica, adquiere el significado absoluto de "cosa en sí", significado que es la negación pura y simple de todo significado condicionado, y por ende de toda condición de significancia. Kant dice:

En primer lugar, la proposición siguiente es clara y cierta indudablemente: que si es dado el incondicionado por esta misma razón se

impone un regreso en toda la serie de las condiciones que le son propias; porque esto es ya propio del concepto del condicionado, que algo sea referido por este mismo a una condición, y si ésta a su vez está también condicionada a una ulterior condición, y de esta forma a través de todos los miembros de la serie. Por consiguiente esta proposición es analítica y nada tiene que temer de la crítica trascendental. Se trata de un postulado lógico de la razón que exige seguir con el intelecto y llevar lo más adelante posible aquella conexión de un concepto con sus condiciones, inherente en el concepto como tal.
En segundo lugar, si el condicionado, lo mismo que su condición, son cosas en sí, entonces si es dado el primero no se impone únicamente un regreso a la segunda, sino que por ello mismo el regreso ya es un *dato* real... En este caso la síntesis del condicionado con su condición es una síntesis del simple intelecto, que representa las cosas *como ellas son* sin cuidar el hecho en sí y la forma como podemos alcanzar su conocimiento. En cambio cuando yo tengo que echar mano de los fenómenos que, como simples representaciones no son dados en lo más mínimo, si no alcanzamos su conocimiento (es decir a las representaciones en cuanto no son más que conocimientos empíricos), no puedo decir, *en aquel mismo sentido,* que si el condicionado es dado me dan también todas las condiciones (como fenómenos) de él, y de ninguna forma puedo por tanto concluir por la totalidad absoluta de la propia serie (A 498-9, B 526-7, la cursiva es mía.

Y añade: "El principio trascendental que hay que deducir del contingente a la causa, principio que tiene un significado únicamente en el mundo sensible, fuera de ese no tiene *ningún sentido*" (A 609, B 637, la cursiva es mía). Y añade todavía: "El principio de causalidad, únicamente válido en el campo de la experiencia, no es utilizable fuera de él, más todavía *no tiene significado*" (A 636, B 664, la cursiva es mía). Y añade aún: "Los conceptos de realidad, substancia, causalidad, el mismo de necesidad de existir, fuera del uso en el que ellos hacen posible el conocimiento empírico de un objeto, *no tienen significado* que sirva para determinar un objeto cualquiera" (A 677, B 705, la cursiva es mía).[8]

8. Cfr. además: A 146, B 145; B 149; A 155, B 194; A 240, B 299; A 485, B 513; A 486, B 514; A 493, B 521; A 635, B 663; A 679, B 707. Sobre la centralidad de la noción de "significado" respecto a la validez de las categorías es importante el estudio de E. Paci, *Critica dello schematismo trascendentale,* en "Rivista di filosofia", 1955, núm. 4 y 1956 núm. 1, y sobre todo 1955 núm. 4, páginas 388 ss. A propósito de la conexión entre validez y uso de las categorías, Vleeschauwer observa: "La cuestión de su valor no coincide con la cuestión del ser, sino con la cuestión del uso" (*op. cit.,* vol. III, p. 18). Es discutible el intento de Adickes de distinguir entre *Bedeutunglosigkeit* absoluta y relativa de las categorías (*Kant und das Ding an sich,* cit. p. 158).

7. *Problema y significado*

En la cuarta sección del capítulo segundo de la *Antinomia* Kant experimenta la necesidad de discutir *los problemas trascendentales de la razón pura en cuanto deben poder ser absolutamente resueltos*. Kant arranca de la observación preliminar de que existen problemas insolutos allí donde subsisten las condiciones válidas para la constitución de un problema. Lo fundamental de esas condiciones es que el problema se formule dentro de un mundo de significados que estén en condiciones de conferir un sentido al objeto sobre el que versa el problema. Acontece esto en la ciencia de la naturaleza, donde el objeto, puesto que es deducible de nuestros conceptos, puede dar lugar a problemas cuya solución "en muchos casos no puede ser encontrada, y por tanto no puede esperarse una solución segura" (A 480-1, B 508-9).

No puede darse esta situación en el campo de la metafísica tradicional. El mundo de sus significados está fundado sobre la apariencia trascendental y por consiguiente no puede ni dar lugar a un concepto posible de objeto, ni tampoco a un problema real. Kant dice:

> Es bien cierto que no puede responderse a la pregunta de *qué sea* un objeto trascendental, pero también es cierto que la pregunta no dice nada, al no darse un objeto en ella. De esta forma todas las cuestiones planteadas por la psicología trascendental pueden recibir y de hecho reciben una respuesta; en efecto, ellas conciernen al sujeto trascendental de todos los fenómenos internos, que a su vez no es fenómeno y, por lo tanto, no es dado como objeto; además es algo a cuyo respecto ninguna de las categorías (para las cuales se plantea propiamente la cuestión) encuentra las condiciones de su aplicación. Se trata por consiguiente de un caso para el que es válido el dicho común de que ninguna respuesta es también una respuesta; así una cuestión sobre la naturaleza de una cosa que no puede ser concebida mediante ningún predicado determinado, puesto que está fuera de la esfera de los objetos que nos pueden ser dados, resulta completamente nula y vacía (A 479, B 507, nota).

Las cuestiones de la metafísica son similares a las universales de las costumbres, "o son nulas completamente y sin sentido o deben brotar simplemente de nuestros conceptos racionales" (A 480, B 508). Pero evidentemente en este caso deben colocarse en un mundo de significados válidos, es decir, en un plano de una metafísica que se constituye críticamente como filosofía trascendental. En cambio,

mientras la investigación se mueva sobre el plano de la metafísica tradicional, tanto las distintas cuestiones como las declaraciones de insolubilidad caen en el dominio común del sin-sentido. Por consiguiente no existen cuestiones metafísicas insolubles: y ello, no en cuanto sea posible resolver toda cuestión metaf'sica, sino porque las cuestiones metafísicas, al ser planteadas en un mundo privado de significado, no existen como cuestiones. Así referente al problema metafísico de Dios, Kant nos dice: "Si se nos pide en segundo lugar, si este ser es substancia, máximamente real, necesario, etc., yo respondo que *esta pregunta no tiene ningún significado.* Puesto que todas las categorías con las que intento formarme un concepto de este objeto, tienen únicamente un uso emp:rico y no tienen sentido alguno si no se aplican a objetos de experiencia posible, es decir al mundo sensible" (A 696, B 724, cursiva de Kant). En otras palabras, la metafísica puede plantear problemas que tengan algún sentido únicamente si procede a constituirse en un mundo que determine críticamente las condiciones de la propia validez; este mundo es el mundo de la filosofía trascendental. En él las cuestiones metafísicas están declaradas sin sentido toda vez que se constituyen en una organización de significados que impliquen el mundo vivo y absoluto de la metafísica tradicional; y, al propio tiempo, reexpedidos a mundos distintos en los que puedan, si es que realmente pueden, encontrar, *en un sentido distinto,* fundamentación y significancia.

Como mundo de lo absoluto sin sentido, la metafísica determina una doble imposibilidad de significancia:

1. Respecto a sí misma (como resultará claro en las antinomias, fundadas como están en una "condición imposible") (A 503, B 513).
2. Respecto a los otros mundos.

Queda claro en efecto que donde surja un mundo de significados válidos, en cuanto absolutos, desaparece la posibilidad de otros mundos válidos, coincidiendo lo condicionado con la no-validez.

Y de esta forma, tal como hace la metafísica, si "empiezo colocando como fundamento un ser ordenador supremo, inmediatamente queda suprimida la unidad de la naturaleza" (A 693, B 721). Y añade: "Si queremos perseguir la ilusión

del realismo trascendental, no nos queda ya ni naturaleza ni libertad" (A 543, B 571). En el capítulo final de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica,* Kant enfoca de esta forma las consecuencias de una eventual cognoscibilidad metafísica de Dios para el mundo moral: "En lugar de la lucha que ahora la intención moral debe emprender contra las inclinaciones, en las que, después de algunas derrotas el alma adquiere, sin embargo, la fortaleza moral, Dios y la eternidad en su tremenda majestad estarían continuamente ante los ojos... La conducta del hombre, hasta que la naturaleza continúe tal como es ahora, sería cambiada por un simple mecanismo, en el que, como en el teatro de marionetas, todo gesticularía bien, pero en las figuras no se encontraría ninguna vida."

Todo esto confirma una verdad que se ha mantenido demasiado tiempo en el equívoco, es decir que para Kant el mundo moral no requiere, en cuanto a sus condiciones de validez, que prevalgan las tesis metafísicas (tesis que, al contrario, lo hacen imposible), sino la disolución del mundo metafísico y el consiguiente regreso de las tesis al significado específico que ellas deben asumir en el interior de las condiciones y de los significados del mundo moral.

8. *Idea y esquema*

Identificada la naturaleza del principio supremo de la razón pura con el uso de significados desvinculados de las condiciones de su validez, la dialéctica trascendental debe:

1. Conducir de nuevo estos significados al mundo de su validez, poniendo en claro su uso fundado.
2. Identificar la "fuente" del abuso trascendental.

A la primera tarea se vincula el esclarecimiento que regula el uso de las ideas, a la segunda la de dilucidar la apariencia trascendental en los significados (B) y (C).

La estructura del principio supremo de la razón pura es, como ya hemos visto, la siguiente: 1) Dado un condicionado, tenemos un incondicionado; 2) Se da un condicionado; 3) Por lo tanto se da también el incondicionado. La premisa mayor se "deduce de la lógica general" y es, ni más ni menos, "el principio propio de la razón en general (en

su uso lógico)". Se trata de una máxima lógica, cuya formulación exacta podría expresarse como sigue: Dado un condicionado, se da la *idea* del incondicionado. La "idea" no constituye otra cosa que una "tarea", la prescripción, de un "encontrar".

Por consiguiente el término "dato" tiene un significado dentro del mundo de la lógica general y está vinculado a las condiciones constitutivas de este mundo, y bajo ningún pretexto es transferible como tal a otros mundos. Dice Kant:

> Existe gran diferencia en que alguna cosa se dé a la razón como *objeto absolutamente*, o sólo como *objeto en la idea*. En el primer caso mis conceptos conducen a la determinación del objeto, el segundo en realidad sólo tiene un esquema, al que directamente no se le atribuye ningún objeto, ni siquiera hipotéticamente, sino que únicamente sirve para representarnos los objetos mediante la relación con esta idea, según su unidad sistemática y, por lo tanto, indirectamente. Cuando digo que el concepto de una inteligencia suprema no es más que una idea, su realidad positiva no debe hacerse consistir en una referencia directa a un objeto (en este sentido no podremos justificar su valor objetivo). No es más que un esquema del concepto de una cosa en general, ordenado según las condiciones de la máxima racionalidad (A 670, B 698).

El mundo de la lógica general, excluyendo el contenido, puede referirse únicamente de forma *indeterminada*, únicamente como al concepto de una cosa en general. Y en cambio el conocimiento objetivo implica siempre una referencia al objeto en concreto. Si por esquema entendemos la condición que determina el uso válido de la referencia al objeto en concreto, diremos que el mundo de la razón formal no puede contener más que "un *análogo* de un tal esquema, que es la idea de lo máximo, tanto de la división del conocimiento del intelecto como de su unificación en un principio. La posibilidad de pensar determinadamente lo máximo y lo absolutamente perfecto se ha alcanzado aquí apartando todas aquellas condiciones limitativas que dan multiplicidad indeterminada" (A 665, B 694).

Kant utiliza aquí la palabra "análogo" en el sentido de algo que "tiene todo el aspecto" de otra cosa, pero no obedece a la misma condición de validez. El mundo de la lógica general y el mundo del conocimiento objetivo tienen profundas analogías que dependen de la fijeza "natural" de las formas del pensamiento. La implicación de un esquema para la posible referencia al objeto es una de estas analo-

gías.[9] Pero de la misma forma que la analogía depende de la identidad natural del orden, y puesto que esta identidad nada tiene que ver con los posibles significados de las mismas formas, la analogía del esquema no determina otra cosa más que una "aparente" univocidad de significado. El significado de la referencia al objeto depende de las condiciones de validez al que obedece el esquema, y éstas dependen de las condiciones de validez de cada uno de los mundos. Así como la idea es el "esquema" del mundo de la lógica general, en el mismo sentido que dentro de este mundo y según las condiciones de validez que lo constituyan, define el significado de su referencia al objeto. Ahora bien, este significado es el de una referencia al objeto como objeto en general, es decir, como "objeto indeterminado", como concepto del objeto según el punto máximo de su unidad conceptual. La idea como tal no es otra cosa que la "regla o principio" de la referencia al objeto según las condiciones de validez del mundo de la lógica general.

Ahora bien, puesto que todo principio que garantice a priori al intelecto la unidad universal de su uso, vale también, aunque sólo indirectamente, para el objeto de la experiencia; así los principios de la razón pura tendrán realidad objetiva también respecto de este último: no, empero, para *determinar* en él alguna cosa, sino únicamente para indicar el proceso en virtud del cual el uso empírico y determinado del intelecto puede realizar el acuerdo pleno consigo mismo, a través de la máxima vinculación posible con el principio de la unidad universal y su deducción (A. 665-6, B 693-4).

9. *Analogías de los mundos e intereses de la razón*

Entre el mundo de la lógica general y el de la verdad objetiva subsisten analogías estructurales vinculadas a la "naturaleza" propia de la razón humana. A estas analogías estructurales hacen juego las analogías de las reglas correspondientes fundamentales y máximas de uso. De esta for-

9. En el párrafo 58 de los *Prolegómenos*, Kant determina con claridad el alcance del concepto de analogía: "Un tal conocimiento es un conocimiento por *analogía*, que no es como generalmente se cree, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente dispares". En una nota ulterior Kant aclara estos conceptos presentando como ejemplo de analogía la relación entre reciprocidad jurídica y acción-reacción mecánica. Encontramos una interpretación forzada de la analogía kantiana en E. Specht, *Der Analogienbegriff bei Kant und Hegel*, "Kantstudien", Ergänzunghelft 66, 1952.

ma las ideas como esquemas de la razón, y los esquemas de la sensibilidad son análogos. Pero esta analogía para Kant no tiene absolutamente la garantía de una analogía de significado. La analogía se constituye en una zona de generalidad que está caracterizada por el prescindir de las condiciones que determinan los significados. La analogía indica todo lo que los dos mundos tienen en común, *prescindiendo de los significados.*

La dialéctica, como arte sofístico (C), mantiene su naturaleza en un abuso de significados (A) que encuentra su raíz en cierta semejanza (B), cuya "fuente" necesaria e ineliminable es la analogía estructural entre los dos mundos.

Pero el manantial, la "fuente" ineliminable de un error, no trasforma el propio error en verdad. Será preciso, en efecto, restaurar el concepto prekantiano de la coincidencia de naturalidad y de validez absoluta para que la naturalidad de las conexiones racionales se identifiquen sin más con su validez. Sólo con estas condiciones la "dialéctica natural y necesaria de la razón pura" coincidirá con la historia de la verdad. En cambio la dialéctica trascendental kantiana apunta a desenmascarar la ilusión que la analogía entre los dos mundos lleva inevitablemente consigo, tarea ésta que en último análisis coincide con la aceptación de la analogía en lo que ella es efectivamente. El modelo de esta afirmación está constituido por el "como si". El "como si" es la apariencia trascendental reconocida en lo que ella es: por un lado en su *naturalidad* y por el otro en su *falta de fundamento.*

Pero la analogía de estructura entre los dos mundos no es la única fuente de la dialéctica; hay otras que están tan "profundamente escondidas en la razón humana" (A 309, B 366). Kant las reagrupa bajo el título de "intereses". El "interés" es una exigencia vinculada con la estructura de un determinado mundo, *trasferida* a otro mundo. Al implicar una equivocación de significados, el interés es, por su naturaleza, dialéctico, de una dialéctica vinculada no sólo a una estructura lógica de la razón en cuanto tal, sino más bien al papel que la libertad puede desempeñar en el interior de esas estructuras. En efecto, el interés más típico es el interés "práctico". Los intereses prácticos son los que desempeñan la parte principal en la determinación de cierta determinación metafísica de las antinomias, y por ende en la

constitución del mundo físico dentro del que es posible la alternativa.

El interés no se vincula a una determinada afirmación en cuanto tal, sino a una afirmación que se hace valer dentro de un mundo *distinto* de aquel en el que encuentra su formulación válida. La afirmación "Dios existe", por ejemplo, dentro del mundo moral y en el significado que ello le confiere, nada tiene en común con "intereses" y resulta proporcionada por su precisa "necesidad"; aquí ella tiene una justificación y un significado conforme a la "piedra de parangón lógica de la verdad" del mundo moral. Pero si esta proposición es referida al mundo del conocimiento y ese hace valer como razón de elección en determinadas alternativas o planteamiento de alternativas, entonces dentro de este mundo "no interrogamos la piedra de parangón lógica de la verdad, sino puramente nuestro interés" (A 465, B 493).

Por consiguiente es fundamental tener presente que los intereses, y de un modo particular el práctico, no representan *en* el mundo en el que obran, instancias válidas, sino preguntas desprovistas de sentido. Así también la existencia de Dios como ser absolutamente necesario e incondicionado responde a un interés práctico y obra dialécticamente en el mundo del conocimiento objetivo haciendo imposible la unidad. Lo mismo puede decirse del interés especulativo. En efecto, las antítesis empíricas en la formulación sugerida por el interés especulativo de la razón, no son confundibles absolutamente con los principios correlativos y análogos constitutivos del mundo del conocimiento, tal como quedan determinados por el análisis crítico. Esos últimos son principios que expresan condiciones de posibilidad analíticamente determinadas, los primeros son afirmaciones metafísicas, originadas de otras tantas exigencias distintas de las del mundo del posible conocimiento, y tales incluso que hacen imposible este mundo.

El interés es la fuente de la dialéctica en el más menoscabado significado de arte sofístico y de embrollo metafísico (C). El interés práctico coincide de esta forma muy poco con las legítimas exigencias del mundo moral a las que Kant adscribe las "aprensiones", las "esperanzas", las "comodidades" y las "vanidades" del pensamiento vulgar. Dice Kant: "Pero en él desaparece todo interés especulativo frente al práctico, y se imagina que ve y que sabe aquello que sus

aprensiones y sus esperanzas lo inducen a admitir y a creer" (A 474, B 501-2).

La dialéctica, como lógica de la apariencia se vincula, a través del interés, a la apariencia en el menoscabado sentido de engaño querido, es decir, a la dialéctica sofística en el significado establecido por Aristóteles de un "estilo de vida" distinto del que busca la verdad.[10] En este sentido Kant habla de la dialéctica como "arte sofístico de dar a la propia ignorancia, incluso a las propias ilusiones queridas, el aspecto de la verdad" (A 61, B 88), y también de un "arte que suscite dogmáticamente tal apariencia (arte por desgracia difundido, de muy variados embrollos metafísicos)" (A 63, B 88). Contra los "dialécticos" en este sentido Kant escribe:

> Me veo inducido a creer que nada es más irreconciliable con la intención de sostener una buena causa que la deslealtad, la simulación y el engaño. Lo mínimo que puede pedirse en la valoración de los argumentos es que todo se haga lealmente. Incluso si pudiera contarse con certeza únicamente sobre este poco, el conflicto de la razón especulativa en torno a las graves cuestiones de Dios, inmortalidad (del alma) y libertad, o bien habrían sido resueltas hace mucho tiempo o bien hubieran encontrado su fin. Pero es muy frecuente que la sinceridad de los sentimientos esté en razón inversa de la bondad de la propia causa, causa que tiene tal vez más opositores sinceros y de buena fe, que defensores (A 749, B 777-8).

10. *Dialéctica y "condición imposible"*

Hemos visto cómo el principio supremo de la razón pura da lugar a tantos "tipos" de raciocinio dialéctico cuantas son las especies de relaciones que el mundo del conocimiento hace posibles. Son de singular importancia los raciocinios dialécticos que se refieren a la unidad incondicionada de las condiciones objetivas del fenómeno. No fue Kant el descubridor de la antinomia del infinito, ni tampoco fue el primero en utilizarlas en función antimetafísica. La ciencia del siglo XVIII dio pasos decisivos en esta dirección. Sea cual fuere el papel desempeñado por las antinomias en la formación de la problemática crítica, lo esencial reside en el hecho de que fue en Kant donde por vez primera se explicó de forma clara el hecho de que las antinomias reposen sobre una "con-

---

10. *Metaph.*, 2, 1004 b, 22-26. Cfr. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Turín, 1955, p. 229.

dición imposible", que es ni más ni menos la misma condición sobre la que descansa todo el mundo de la metafísica: la datidad del incondicionado.[11]

La condición sobre la que se fundamenta el mundo de la metafísica es que se ha dado el incondicionado. Esta condición es exigida tanto por la tesis como por la antítesis de cualquier antinomia. Por tanto la condición constitutiva del mundo de la metafísica coincide con la condición del uso imposible de la propia razón. La solución de la antinomia únicamente podrá consistir en el reconocimiento de esta condición de imposibilidad y en el descubrimiento de sus "fuentes" trascendentales.

El uso posible de la razón exige que en toda contradicción la verdad de la tesis incluya la falsedad de la antítesis y viceversa. Pero Kant pone en claro la forma como una oposición se hace contradictoria únicamente en el interior de un mundo de verdad cuyas condiciones de validez sean tales que puedan conferir un significado definible a la analiticidad; es decir, existe una oposición contradictoria únicamente donde existen posibles condiciones de analiticidad. Lo cual no puede acontecer dentro del mundo de la metafísica que tiene como condición constitutiva la incondicionabilidad. De esta forma las oposiciones que nacen dentro del mundo de la metafísica nunca son contradicciones propias y verdaderas, sino contradicciones aparentes, es decir resultantes de un abuso de significados: oposiciones dialécticas. Dice Kant: "Permítaseme llamar a esta especie de oposición *dialéctica*, y en cambio a la otra contradicción *analítica*" (A 504, B 532).

La condición constitutiva del mundo de la metafísica es la datidad del incondicionado. Esta condición hace imposible la determinación de condiciones de analiticidad. La imposibilidad de la analiticidad acarrea la imposibilidad de la contradición de la que deriva la antinomia como condición de

---

11. Se ha puesto en duda la consistencia lógica de las antinomias desde dos puntos de vista: o considerando válidas las tesis e imaginarias las antítesis (por ejemplo F. Evellin, en *La raison pure et les antinomies*, París, 1907), o considerando válidas las antítesis e imaginarias las tesis (por ejemplo Riehl, Wundt, siguiendo a Schopenhauer). Defiende la consistencia lógica de las antinomias E. Boutroux, *op. cit.*, pp. 212 ss. Es importante, por el valor no simplemente cosmológico de la antinomia, la observación de Martinetti: "El carácter antinómico es propio de todas las ideas de la razón, no es una particularidad de la idea cosmológica" (*Kant*, Milán, 1943, p. 114). En cuanto a la relación entre antinomias cfr. *Prolegómenos*, 50.

imposibilidad de la razón. La condición constitutiva del mundo de la metafísica coincide por consiguiente con la condición de imposibilidad de la propia razón. "Si dos juicios opuestos presuponen una *condición imposible*, ambos caen a pesar de su oposición (que en realidad no es verdadera y propia contradicción), puesto que falta la condición a la de que únicamente una de estas proposiciones debería ser válida" (A 503, B 531).

La oposición analítica nace en un mundo cuyos significados están definidos por condiciones precisas de validez; la oposición dialéctica es, en cambio, puramente aparente, y nace de un equívoco de significados entre dos mundos distintos. La solución de aquellas oposiciones particulares que constituyen las antinomias sólo podrá darse en un plano crítico y a través de una investigación que conduzca de nuevo tesis y ant'tesis al mundo de significados dentro de los que puedan encontrar las condiciones para tener sentido. Las cuatro tesis y las cuatro antítesis, en cuanto pretenden valer como afirmaciones absolutas en torno al incondicionado dado, descansan sobre una condición de significación imposible y, por lo tanto, no tienen significado. El problema de su significado nace únicamente cuando tesis y antítesis se despojan de su ilusorio significado metafísico y encuentran su lugar en el interior de mundos hechos de posibles condiciones de significancia.

Se incluye aquí la distinción entre antinomia matemática y antinomia dinámica. Eliminada la coincidencia de significado entre fenómeno y cosa en sí (coincidencia implicada por el mundo de la metafísica como mundo de los significados absolutos), todas las antinomias pierden su significado ilusorio dogmático; pero las antinomias matemáticas al no poder abstraerse de la cantidad de la serie de las condiciones, al perder el significado "homogéneo" metafísico pierden también cualquier otro significado posible; en cambio las dinámicas, una vez perdido el significado metafísico *pueden* dar a la razón dinámico-existencial que las caracteriza, el significado propio de mundos heterogéneos. Kant observa:

Si fueran los fenómenos cosas en sí, y por ende espacio y tiempo fueran formas de la existencia de las cosas en sí, las condiciones junto con el condicionado serían miembros de una misma serie, también en el caso presente [de las antinomias dinámicas] surgirá la antinomia que es común a todas las ideas trascendentales; es decir, que esta serie debería resultar inevitablemente para el intelecto o demasiado grande o demasiado pequeña. Pero los concepos dinámi-

cos de la razón, de los que tratamos en este parágrafo y en el siguiente, tienen esto de particular, que puesto que se refieren no a un objeto considerado como cantidad, sino únicamente a su *existencia*, se pueden abstraer de la cantidad de la serie de las condiciones considerando en ellas la simple condición dinámica de la condición al condicionado (A 535-6, B 563-4).

Perdido su no sentido metafísico, tesis y antítesis de las antinomias dinámicas serán conducidas nuevamente a los mundos de la moral y del conocimiento, respectivamente, para ser allí tomadas según los principios constitutivos de esos mundos. De esta forma las antítesis perderán su naturaleza de afirmaciones metaf'sicas sobre la datidad del incondicionado para asumir la de principios metodológicos de la posibilidad de la experiencia. Pero entonces desaparecerá su contradicción con la tesis y se abrirá también para ellas un horizonte que desde el punto de vista del conocimiento objetivo podrá "admitirse aunque sea simplemente como una ficción" (A 545, B 573). Pertenecerá a la investigación trascendental dirigida hacia la posibilidad del mundo moral el establecer si tras esta ficción subsiste alguna cosa o nada. Lo decisivo es que la absolutización metafísica de los significados de un mundo no invalide apriormente la investigación trascendental sobre condiciones de posibilidad. "Si queremos retroceder a las ilusiones del realismo trascendental, entonces no queda ni naturaleza ni libertad" (A 543, B 571).[12]

11. *El horizonte categorial de la dialéctica*

El principio supremo de la razón pura revela plenamente su urdimbre lógico-trascendental cuando obra en el vértice de un proceso que el mismo implica y determina, es decir dentro de la serie de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general. Aquí el proceso de la datidad del condicionado a la datidad del incondicionado en cierta

12. Para la autonomía recíproca del mundo del conocimiento y del mundo moral en Kant, y para el planteamiento general del problema de sus significados cfr. L. Geymonat, *Kant e l'epistemologia moderna*, en "Studi filosofici", 1943, núm. 1; publicado más tarde en *Studi per un nuovo razionalismo*, Turín, 1945, c. II (*Il pensiero di Kant alla luce della critica neo-empiristica*), principalmente los 7 y 8. F. Paulsen ha llamado la atención sobre un esbozo precrítico de las antinomias (cfr. Reicke, *Lôse Blätter*, I, 102 ss.) donde se dice de los principios que son de *absoluta necesidad* son "prácticamente necesarios..." (*Kant*).

forma se encuentra frente a sí mismo y a las propias condiciones de posibilidad.

El principio supremo de la razón pura, en realidad no era otra cosa que la organización trascendental del paso del mundo de la lógica general al de la verdad objetiva. En el *Ideal de la razón pura* Kant pretende demostrar que un paso de esta clase remite en todos los casos al argumento ontológico, argumento que se revela por lo tanto como la simplificación lógica extrema del principio supremo de la razón pura. Por consiguiente la crítica del argumento ontológico forma unidad con la puesta en claro de la naturaleza dialéctica del principio supremo de la razón pura. Efectivamente, la premisa mayor de este último se expresa en la forma genuina de "principio propio de la razón en general" y tendría que haberse expresado así: si se da un *condicionado*, se da la *idea* del incondicionado; y la premisa menor, para que pudiera mediar la datidad del incondicionado, debiera concebir esta "datidad" como incluible en la idea. Lo cual equivale a decir que el significado del "ser" en el mundo de la lógica general y el significado del "ser" en el mundo de la verdad objetiva son de tal naturaleza que el segundo se resuelve en la generalidad del primero.

Ahora bien, la crítica del argumento ontológico demuestra que esta reducción de significado no es otra cosa que un postulado y precisamente aquel postulado sobre el que reposa, como "condición suya imposible", el mundo de la metafísica. Fuera de este postulado imposible el argumento ontológico no es más que una "mísera tautología". Por lo tanto el argumento ontológico no es más que la postulación imposible del mundo de la metafísica como mundo de significados absolutos. La incondicionabilidad absoluta, que el principio supremo de la razón cree poder instaurar en realidad, se resuelve en el tautologizarse de una incondicionabilidad postulada; postulación sin sentido, porque está fundada sobre condiciones de imposible significancia.

El argumento ontológico permite en realidad aclarar en qué horizonte categorial se mueve todo el proceso de la postulación dialéctica. El paso de la idea del incondicionado a la datidad existencial del propio incondicionado, es postulado que reposa sobre la afirmación del valor absoluto de la necesidad del juicio lógico. El postulado extremo dialéctico del mundo de la metafísica es el postulado según el cual la necesidad lógica es una necesidad dotada de incondicionabi-

lidad absoluta y que, como tal, incluye y fundamenta todo condicionamiento. Y así toma su significado conclusivo la definición kantiana de dialéctica como uso de la lógica general como órgano.

La filosofía crítica es la crisis de la metafísica porque es la denuncia de la naturaleza dialéctica del asumir la necesidad por fundamento de la incondicionabilidad absoluta. La necesidad continúa siendo para Kant el carácter típico de la validez propia de los mundos particulares de verdad, pero la validez ya no se entiende como simple resultado de la incondicionabilidad que se insertara en la necesidad como tal. La necesidad es para Kant siempre condicionada como también es siempre condicionada la validez que expresa. El horizonte categorial de la validez ya no coincide para Kant con el único y absoluto horizonte de la necesidad como incondicionabilidad absoluta. La necesidad necesita a su vez para vincularse a la validez condiciones precisas de validez. "En efecto, rechazar en virtud de la palabra *incondicionado,* todas las condiciones de las que el intelecto siempre necesita para considerar alguna cosa como necesaria, está muy lejos del ser suficiente para hacer entender si con el concepto de un ser incondicionado necesario yo concibo no obstante algo o más bien nada" (A 597, B 621).[13]

La metafísica hubiera podido prescindir con la "palabra," incondicionado, de todas las condiciones de las que siempre necesita el intelecto para dar lugar a mundos dotados de validez, puesto que se movía en el horizonte categorial de la necesidad entendida como un orden de significados capaces por "naturaleza", de incondicionabilidad absoluta. Bajo este aspecto el criticismo se presenta como la decadencia de la identificación natural de necesidad, incondicionabilidad y validez absoluta. La necesidad de vinculación dentro de cada mundo y entre las recíprocas estructuras no garantiza en efecto ni en esas vinculaciones ni en aquellas estructuras una validez absoluta simplemente verificable *de facto.* Y ello porque la necesidad puede vincularse a la validez sólo con ciertas condiciones variables de un mundo a otro, y que deben buscarse con una búsqueda *de jure.*

Que el intelecto tenga siempre necesidad de ciertas con-

13. Para la interpretación fichteana del criticismo kantiano, son suficientes estas palabras: "Ahora bien, la esencia de la filosofía crítica consiste en que un yo absoluto se coloca como absolutamente incondicionado y no determinable por ninguna cosa más alta" (*Doctrina de la ciencia*).

diciones para considerar algo como necesario quiere significar que la necesidad ya no se entiende como capaz de dar lugar por sí misma a una validez absoluta e incondicionada porque es necesaria; significa que la necesidad precisa lo mismo que cualquier otro significado, precisas condiciones de validez variables de un mundo a otro; significa que un mundo que implica, como el metafísico, la identificación natural de validez e incondicionabilidad absoluta es un mundo que postula una condición imposible de significancia; significa sobre todo que la necesidad pierde todo título de valor como horizonte categorial de la incondicionabilidad absoluta para caer como todos los demás significados en otro horizonte cuyo rasgo constitutivo será el de la posibilidad trascendental de los mundos singulares de significado. Y es dentro de estos significados que se colocan las preguntas constitutivas del problema crítico: ¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la física pura? ¿Cómo es posible la metaf'sica en cuanto tendencia natural?

El horizonte trascendental del criticismo es el horizonte en el que la necesidad es puesta en discusión en cuanto a las condiciones de su posible validez. Dentro de este horizonte, la incondicionabilidad de la lógica en general pierde su aparente absolutez para revelarse fundada sobre condiciones precisas. Su necesidad será, por lo tanto, siempre una necesidad de juicio incondicionalmente válida en el mundo de la verdad formal, pero precisamente por ello no absolutizable a necesidad absoluta de las cosas.

La necesidad incondicionada de los juicios no es necesidad absoluta de las cosas. La absoluta necesidad del juicio no es más que una necesidad condicionada de las cosas... Pero esa necesidad lógica ha demostrado no obstante una fuerza de ilusión tan grande que pensado de una cosa un concepto a priori tal que excluya la existencia se ha querido poder decir con certeza que puesto que el objeto de este concepto conviene necesariamente la existencia a condición de que yo ponga esta cosa como dada (existente), también su existencia será dada necesariamente (para la regla de la identidad) y este ser será por lo tanto absolutamente necesario (A 593, B 621).

La metafísica cree poder prescindir toda condición en virtud, dice Kant, de la *palabra* "incondicionado". Esta reducción del incondicionado a "palabra" es la punta extrema de la polémica kantiana contra el presunto valor absoluto de la incondicionabilidad lógica. El mundo de la metafísica descansa en último análisis sobre una generación verbal

absolutizada y la dialéctica se revela como el órgano ilusorio de esta absolutización. Así como conclusión del apéndice de la dialéctica trascendental Kant puede decir:

Aquella razón pura que al principio parecía ofrecernos nada menos que la posibilidad de agrandar el conocimiento más allá de los límites de la experiencia, cuando se entienda rectamente parece que no tiene otra cosa que principios regulativos que, si bien es cierto que requieren una unidad más amplia de la alcanzable por medio del uso empírico del intelecto, no obstante, justo porque impulsan tan lejos la meta de esta unificación, llevan al punto más alto, por conducto de la unidad sistemática, el acuerdo de este uso consigo mismo. Cuando estos principios son mal entendidos y confundidos con principios constitutivos de conocimientos trascendentales, entonces producen, con una apariencia tan seductora como engañosa, una convicción y un saber imaginarios, acompañados de contradicciones y conflictos ineliminables (A 701-2, B 729-30).

7

La dialéctica hegeliana

por Pietro Rossi

1. *El problema de la "escisión" y de la "reunificación"*

Es sabido que el análisis de los escritos del joven Hegel —emprendidos por Dilthey en la *Jugendgeschichte Hegels* (1905) y, después de su publicación por Nohl en 1907 y la subsiguiente publicación de otros documentos y escritos por Hoffmeister, Lasso, etc., proseguidos por los trabajos de Rosenweig, de Häring, de De Negri, hasta los intentos más recientes de interpretación llevados a cabo por Niel y Lukács[1]— ha orientado hacia nuevos derroteros el estudio del

1. Los estudios de Dilthey están reunidos en el vol. IV de las *Gesammelte Schriffen* (*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*), Leipzig y Berlín, Teubner, 1921. Los manuscritos objeto de la investigación de Dilthey fueron publicados por Herman Nohl, bajo el título de *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohr, 1907 (se está preparando una nueva edición crítica dirigida por G. Schüler, que aparecerá en la colección de las obras completas de Hegel de Lasson-Hoffmeister). Johannes Hoffmeister cuidó la edición de los *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Fromanns Verlag, 1936. Las lecciones del período de Jena fueron editadas por vez primera, si bien parcialmente, por Hans Ehrenberg en 1915, con el título *Hegels Erstes System*; y luego fueron reeditadas por Georg Lasson en el *corpus* de las *Sämtliche Werke*, en tres volúmenes —*Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Leipzig, Meiner Verlag, 1923 (vol. XVIII) y *Jenenser Realphilosophie*, 1931-2 (vols. XIX-XX cuidados por J. Hoffmeister)—. Las obras críticas a las que me he referido en el texto son las siguientes: F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich y Berlín, Oldenbourg, 2 vols, 1920; T. Häring, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig y Berlín, Teubner, 2 vols., 1929 38; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Florencia, Sansoni, 1943; H. Niel, *De la méditation dans la philosophie de Hegel*, París, Aubier, 1945; G. Lukács, *Der junge*

proceso de formación del pensamiento hegeliano y permitido también determinar sobre una base distinta de la tradicional la relación de Hegel con el mundo cultural alemán en la época del tránsito del iluminismo a la época romántica y con los acontecimientos ideológicos de la Alemania del período napoleónico y de la época de la Restauración. Efectivamente, a través de las investigaciones a las que nos hemos referido se ha demostrado que es insostenible el esquema historiográfico (que por otra parte tiene su origen en el propio Hegel) según el cual la filosofía de Hegel se consideraba como la conclusión inevitable y el final del desarrollo del idealismo post-kantiano, y, más todavía, como la "síntesis" del idealismo "subjetivo" de Fichte y el idealismo "objetivo" de Schelling. Todo ello ha tenido consecuencia de grandes alcances para explicar el origen de la dialéctica hegeliana y para determinar su justo significado. Identificados los intereses de naturaleza religiosa y de naturaleza ético-política que inspiraron los escritos de juventud de Hegel —desde la persistencia en el *Stift* de Tübingen hasta los años de Berna y de Francfort—,[2] se ha evidenciado de forma inequívoca que la génesis de la dialéctica hegeliana no puede comprenderse si sólo la referimos a la dialéctica kantiana o a las formulaciones doctrinales de Fichte y de Schelling, sino que más bien debe buscarse en su gradual configurarse como instrumento de solución de problemas religiosos o ético-políticos que toman cuerpo en un período anterior al encuentro "especulativo" del joven Hegel con la filosofía de Fichte y de Schelling, como también con la "crítica de la razón pura" kantiana y con la discusión que ella provocó. Es decir, se ha patentizado que en el momento en que Hegel se enfrenta con los textos teoréticos kantianos y debe tomar posición frente a las formulaciones doctrinales de Fichte y de Schelling (lo mismo que frente a las de Jacobi), la dialéctica tiene ya definida su estructura y ella condiciona la actitud crítica

Hegel (Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie). Zürich y Viena. Europa Verlag, 1948 (hay traducción castellana). Para un examen más detallado de la literatura actual sobre el pensamiento hegeliano remitimos a las reseñas de N. Bobbio, en "Belfagor", V. 1950, pp. 67-80 y 201-22.

2. Para la comprensión de las actitudes de Hegel en el período comprendido entre su estancia en Stuttgart y la en Tübingen, y, por lo tanto, también en los períodos siguientes, revisten gran importancia los "documentos" publicados por Hoffmeister: de ellos pueden sacarse preciosas indicaciones respecto a las lecturas y a los estudios universitarios que en aquellos años emprendió Hegel, y a las "fuentes" de sus doctrinas de juventud.

que adopta hacia aquellas formulaciones. En otras palabras, la dialéctica hegeliana no puede interpretarse ya como producto de un presunto desarrollo del "método dialéctico" que va de Kant a Fichte y a Schelling, sino que debe considerarse en relación a los problemas centrales del pensamiento del joven Hegel, que orientan también en direcciones determinadas la definición de sus instrumentos conceptuales. No quiere decir, y es superfluo anotarlo, que la dialéctica hegeliana no surja como producto de un clima especulativo y de un ambiente cultural comunes también a Fichte y a Schelling, y en los que la presencia de estos autores es operante. Y tampoco significa que a la determinación de su estructura —como también acontece en la *Phänomenologie des Geistes* y en sus obras "sistemáticas" sucesivas— le sea extraño la relación con el esquema triádico de la "deducción" fichteana, o con las tesis de Schelling. Unicamente quiere decir que esta relación debe examinarse fuera del esquema "dinástico" de la historiografía de derivación hegeliana —presente en gran medida todavía en el cuadro complexivo del desarrollo del pensamiento postkantiano que esbozó Kroner[3]— y por consiguiente debe ser identificado en su exacto alcance histórico como aspecto particular del proceso de formación de la filosofía de Hegel.

Fue efectivamente en los años de Francfort (es decir, desde 1797 al 1800) —como se ha probado recientemente[4]— que puede rastrearse la primera y orgánica determinación de la estructura de la dialéctica hegeliana (pese a que la palabra "dialéctica" todavía no aparezca). Por otra parte, confluyen en los escritos de este período de forma sistemática los motivos que ya se habían esbozado en los escritos de los años de Tübingen y de Berna, es decir: además de una serie de fragmentos menores, principalmente el ensayo *Volksreligion und Christentum* (1793-4), *Das Leben Jesu* (1795) y la primera redacción de la obra *Die Positivität der christlichen Religion* (1795-6). La crítica dirigida al cristianismo en nombre de una *Volksreligion* que consienta la integración

3. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 2 vols., 1921-4: su análisis prescinde del estudio de los escritos de juventud de Hegel, los anteriores al período de Jena, y ve en el movimiento postkantiano la preparación necesaria de la filosofía de Hegel. Respecto al origen de la dialéctica, véase principalmente vol. II, pp. 319-61.

4. Véase sobre todo a T. Häring, *op. cit.*, vol. I, pp. 303-6. Para un análisis más preciso véase toda la parte que Häring dedica a los escritos del período de Francfort.

orgánica del individuo en el cuerpo social, la identificación de este ideal en la religión antigua como expresión coherente de la estructura del estado greco-romana y de la naturaleza "armónica" de la existencia del hombre en la antigüedad clásica, la antítesis entre la "felicidad" de esta religión e "infelicidad" de la religión hebraica, el análisis del significado de la predicación de Jesús, el esfuerzo de explicación del tránsito desde el contenido del uso de su enseñanza a la "positividad" del cristianismo— todos estos motivos alimentados por lecturas de los grandes textos de la cultura iluminística francesa y alemana, Montesquieu, Rousseau, Lessing, Herder, como también su referencia a la interpretación que Kant dio de la religión, conducen el pensamiento del joven Hegel al problema histórico-metafísico de la "escisión" (*Trennung*) y de la "reunificación" (*Vereinigung*); y fue en el plantearse de este problema que tomó cuerpo la dialéctica hegeliana.

Desborda evidentemente nuestro tema llevar a cabo un análisis completo de la formación del pensamiento hegeliano; no obstante es necesario señalar, aunque de una forma muy rápida, el camino a través del cual el joven Hegel llegó a establecer los términos del problema de la "escisión" y de la "reunificación".[5] En los escritos de los años de Tübingen y de Berna la discusión acerca del significado de la vida religiosa en la historia de la humanidad —que constituyera el principal centro de intereses de la cultura iluminística alemana y que persistía en los hombres del *Sturm und Drang*— lo mismo que la crítica al cristianismo como religión positiva, se definen sobre la base de una referencia a la interpretación kantiana de la religión (cuyo texto es precisamente de 1793). Pero el fundamento de la crítica del joven Hegel ya no consiste en un llamamiento a una religión natural de tipo iluminístico —más todavía, frente al iluminismo y su programa de civilización intelectual formula ya una crítica dura en su *Volksreligion und Christentum*—;[6] y no es tam-

5. Para un comentario exacto, si bien no siempre sea perspicaz y orientativo a propósito de los más importantes problemas, remito al libro de Häring, cuyas conclusiones han sido recogidas por De Negri. De una más directa inspiración diltheyana —si bien la interpretación de Dilthey está corregida e integrada— son en cambio las obras de G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Florencia, Le Monnier, 1929, y de J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, Presses Universitaires de France, 1929, 2.ª ed., 1951. Sobre los problemas religiosos del joven Hegel cfr. sobre todo P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel* (Liberté et aliénation), Lovaina, Publications Universitaires, 1953.

6. Cfr *Theologische Jugendschriften*, pp. 12-3.

poco la llamada al ideal de Kant de una religión "en los límites de la pura razón" que tenga un contenido exclusivamente moral. El fundamento de esta crítica es distinto, es el llamamiento a una *Volksreligion* que no desempeñe una mera función intelectual, sino que sea capaz de satisfacer al mismo tiempo "fantasía, corazón y sensibilidad"[7] y que sea la expresión adecuada de la estructura político-social del pueblo. Si "espíritu del pueblo, historia, religión, grado de libertad política propia de él"[8] están unidos inseparablemente a la *Volksreligion* debe configurarse como elemento integrante de una determinada comunidad; y su tarea es la de contribuir a la formación del "espíritu del pueblo", entendido como totalidad orgánica en la que confluyan las distintas manifestaciones de la vida del pueblo.[9] Es decir, ella debe representar la mediación histórica concreta entre la abstracción de la religión natural, fundada en principios racionales, y la religión positiva organizada según normas estatutarias, que en cambio se apoya en la fe y en la tradición. El joven Hegel se sirve de este ideal tomado como instrumento crítico para orientar su propia polémica contra el cristianismo, con términos muy distintos de los de la cultura iluminística; la religión cristiana no es una *Volksreligion*, sino una "religión privada", que se ha transformado sucesivamente, conforme a las condiciones del ambiente histórico en el que ha florecido y por lo tanto que ha degenerado en forma de religión positiva. En efecto, en principio el contenido de la predicación de Jesús fue una enseñanza de naturaleza moral, un llamamiento a la virtud; pero muy poco después la figura de Cristo se interpretó como un "ideal sobrehumano" de virtud,[10] es decir, como el ideal personificado de la "perfección moral",[11] y de allí surgió la "fe en Cristo" como ser de naturaleza divina.[12] El cristianismo construyó sobre esta base su edificio dogmático que descansa en la función de reconciliación de Dios con el mundo atribuida a Jesús, y se

7. *Ibid.*, p. 20.

8. *Ibid.*, p. 27.

9. Para el concepto de *Volksgeist*, que tiene su origen por un lado en Montesquieu y por el otro en Herder, cfr. T. Haering, *op. cit.*, pp. 95-102. Véase además el análisis de F. Rosenzweig, *op. cit.*, vol. I, pp. 22-5, y G. Lukács, *op. cit.*, c. I.

10. *Theologische Jugendschriften*, p. 57.

11. *Ibid.*, p. 67.

12. *Ibid.*, p. 68.

ha convertido en religión positiva, en otras palabras, en una religión fundamentada en la autoridad.

De este planteamiento primitivo del pensamiento de juventud de Hegel surgen una serie de problemas que se debaten en los escritos del período de Berna, y que luego se prosiguen en Francfort, en *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-9). Esos problemas pueden señalarse sumariamente de la forma siguiente:

a) determinación del contenido de la predicación de Jesús;

b) explicación de la transformación del cristianismo en religión positiva, refiriéndola a las condiciones históricas del ambiente en el que surgió y a la situación político-social del imperio romano;

c) determinación de las diferencias entre la religión antigua y el cristianismo, tomando como base su distinta posición social.

Referente al primer problema la respuesta que ofrece Hegel en *Das Leben Jesu* es básica y evidentemente la interpretación kantiana del mensaje evangélico. La predicación de Jesús es una predicación puramente moral, una llamada a la interioridad del espíritu contra la letra de la ley: ya no se trata de un conjunto de normas estatutarias, sino que más bien el objeto de su enseñanza es la virtud. El porqué de esta religión de la libertad haya podido brotar una religión de autoridad, organizada según dogmas e incorporada en instituciones, puede comprenderse únicamente —según explica Hegel en la primera redacción de su obra *Positivität der christlichen Religion*— por la situación religiosa del pueblo hebreo. La religión del pueblo hebreo es efectivamente una religión que no admite dimensión alguna de libertad: al mandamiento incondicionado de Dios, expresado en las fórmulas de la ley, corresponde el asentimiento del hombre y Dios está radicalmente alejado y es completamente extraño a la vida humana. Estas características de la religiosidad judaica a las que la predicación de Jesús se oponía, determinaron la interpretación de su contenido; y por estos derroteros la enseñanza moral que constituía el centro "perdió el criterio interno de su necesidad",[13] y sus preceptos se

13. *Ibid.*, p. 165.

transformaron en preceptos positivos. Y al confluir en la figura de Cristo el mito del advenimiento del Mesías se interpretó como la figura de un ser sobrehumano; y "la doctrina de Cristo se ha convertido en la fe positiva de una secta".[14] Ella pudo por tanto representar el final de referencia histórica de una iglesia que ha elaborado a través de los siglos sus dogmas y creado su propia estructura de tipo estatal en pugna con la del estado.[15] De esta forma el resultado del desarrollo del cristianismo se manifiesta análogo a la situación religiosa del pueblo hebraico, situación contra la que la predicación de Jesús intentó que ese pueblo se rebelara: una religión de la autoridad que asienta de nuevo la esencia de la vida moral, no ya en la autonomía del querer, sino en la observancia de determinadas normas estatutarias. Así pues, los motivos de la transformación, degeneración gradual del cristianismo deben buscarse en la situación religiosa del pueblo hebreo; paralelamente, los motivos de su difusión deben buscarse en la situación político-social del imperio romano. En efecto, el cristianismo pudo afianzarse como potencia espiritual y cultural porque brotó en el momento de la crisis de la libertad antigua, es decir, en el momento en que la religión greco-romana, que era una "religión para pueblos libres"[16] quedaba involucrada en la ruina de las estructuras de un estado organizado sobre la base de participación libre y espontánea de todos los ciudadanos a la vida de la comunidad. Ateniéndose a las conclusiones de la historiografía del siglo XVIII respecto al esplendor y decadencia del imperio romano —de Montesquieu a Gibbon— el joven Hegel ve por tanto en el proceso de la difusión de la religión cristiana un elemento integrante de la crisis de la libertad antigua. El cristianismo consigue consolidarse en la medida en que encuentra una carencia religiosa condicionada por extravío de la libertad por parte de los miembros de la comunidad social y por el correspondiente vacío producido en el significado de las formas de vida cultural que constituían su expresión. Y ello precisamente al propio tiempo permite iluminar las diferencias que se entrecruzan en la función social de la religión antigua y el cristianismo.[17] La religión

14. *Ibid.*, p. 166.
15. *Ibid.*, pp. 173-5, 183-205, sobre las características de este contraste.
16. *Ibid.*, p. 221.
17. Léase detenidamente F. Rosenzweig, *op. cit.*, vol. 1, sección V (a más del comentario de Häring).

antigua era una *Volksreligion,* integrada orgánicamente en la vida del pueblo, que se adecuaba a las exigencias cotidianas de la existencia social; el cristianismo, en cambio, es una religión positiva que dio lugar a una organización eclesiástica en contraste, y a veces en conflicto, con la organización del estado. La relación entre cristianismo y estado se configura de forma muy distinta a lo que aconteció con la religión antigua bajo la forma de una oposición en la que se reflejaba la oposición metafísica entre el ser de Dios y la vida humana.

En los escritos de los años de Tübingen y de Berna —y principalmente en el ensayo *Die Positivität der christlichen Religion*— los intereses religiosos y los intereses ético-políticos del joven Hegel encuentran en el cauce de la búsqueda *histórica* la forma de llevarse a cabo. La crítica del cristianismo emprendida en nombre del ideal de una *Volksreligion,* modelada conforme al llamamiento a la religiosidad antigua, toma forma en el esbozo de un cuadro historiográfico que debe permitir la explicación del proceso de desarrollo del cristianismo y de su estructura de religión positiva. El nacimiento de la "positividad", es un problema que hay que resolver históricamente, es el problema de una decadencia, de una ruina, de una degeneración, de la que importa destacar de forma precisa las condiciones. En los escritos del período de Francfort, constituidos principalmente por el ensayo *Der Geist des Christentums und sein Schicksal,* y por el llamado *Systemfragment* (1800) y por el comienzo de la segunda redacción de la obra sobre *Positivität* (también del 1800), se presenta en cambio en términos algo distintos la perspectiva del pensamiento hegeliano. Y ello en cuanto a la "positividad" se patentiza como producto de una "escisión" interpretada metafísicamente, que es preciso eliminar para conseguir la restauración de una unidad deshecha. El problema historiográfico del problema de la "positividad" se configura en estos escritos como problema histórico-metafísico de la "escisión" y de la "reunificación". En la raíz de esta mutación hay algunos elementos específicos vinculados por un lado con el cambio de clima especulativo alemán producido después de Kant, y por otro lado con el confluir de motivos del *Sturm und Drang* en el edificio de la cultura romántica: crítica de la ética kantiana y rechazo explícito de la interpretación de la vida religiosa a ella unida (a la que apunta principalmente la doctrina schilleriana), influencia de

la lectura de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, completada con la correspondencia epistolar con Schelling (que en 1795 publicó la obra *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*), y finalmente la comunidad de vida y de ideas con Hölderlin.[18] Y allende estos elementos específicos, en los años de Francfort, influyen sobre las líneas del pensamiento hegeliano, el cambio de la situación política europea; el paso del período revolucionario al régimen napoleónico que implica el alejamiento gradual de los ideales políticos republicanos, y que conducirá a formulaciones ideológicas muy distintas.[19] En los años de Francfort el pensamiento hegeliano se expresa —con tonos personales que continúan los motivos ya esbozados a partir de la primera redacción de su *Positivität der christlichen Religion*— motivos ampliamente comunes al mundo romántico en plena formación y que también podemos encontrar, además de en Hölderlin, en, por ejemplo, Schelling y Schleiermacher. Ello sirve para darnos cuenta del cambio de planteamiento y de su tono más claramente "especulativo" de la producción hegeliana de este período.

En *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* —y muchos de los motivos que aquí encontramos vuelven a aparecer a través de los escritos del período de Jena, y todavía en la *Phänomenologie des Geistes*— Hegel reemprende y profundiza las conclusiones de su análisis precedente de la religión hebraica y del cristianismo. El Dios de Abraham es un Dios completamente extraño a la vida del pueblo, es "el objeto infinito, el conjunto de todas las verdades y de todas las realizaciones y, por tanto, es lo único propiamente infinito subjetivo",[20] frente al cual el hombre no conserva el mínimo margen de autonomía y se convierte en una simple "propiedad de Dios",[21] pasivo del todo a su respecto. Entre Dios y la vida humana se produce una "escisión" irreparable, que

18. Dilthey llamó por vez primera la atención sobre las relaciones de Hegel con Hölderlin en el período de Francfort, lo mismo que sobre los vínculos del pensamiento hegeliano con la cultura romántica; véase T. Haering, *op. cit.*, vol. I, pp. 547-73, donde critica la interpretación de Dilthey de considerar el pensamiento hegeliano como "místico panteísmo" respecto al período de Francfort. Formula la misma crítica, de forma más radical, G. Lukács, *op. cit.*, pp. 131-47. Para un estudio dedicado específicamente a las relaciones entre Hegel y Hölderlin véase J. Hoffmeister, *Hölderlin und Hegel*, Tübingen, Mohr, 1931.

19. Sobre la actitud política de Hegel en los años de Francfort, véase F. Rosenzweig, *op. cit.*, vol. I, sec. VI, y además el comentario de Häring y a G. Lukács, *op. cit.*, pp. 148-96, 225-38.

20. *Theologische Jugendschriften*, p. 250.

21. *Ibid.*, p. 251.

constituye el fundamento de la "infelicidad" del pueblo hebreo y explica también su destino político-social, tan distinto del destino político-social del mundo antiguo. Se reproduce la misma "escisión" en el cristianismo en el momento en que éste se distancia de las perspectivas trazadas por la predicación de Jesús, transformándose en religión positiva. Estas formulaciones continúan directamente los motivos de los escritos del período de Berna; pero en el ensayo *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, la naturaleza de su arranque queda definida de forma muy distinta. Ya no se trata de arrancar de una enseñanza puramente moral, es decir, de una "religión de la virtud" que se caracterice según los esquemas kantianos, sino que arranca de una relación de amor entre Dios y el hombre, sustituida por una relación de obediencia a preceptos codificados. Por lo tanto muta la interpretación del contenido de la predicación de Jesús (sobre todo respecto a la forma en que fue entendida en *Das Leben Jesu*); y muta porque paralelamente también muta la valoración de la ética y de la relación entre ética y religión. El cambio de la interpretación histórica de la enseñanza de Cristo está subordinado, en otras palabras, a la toma de posesión crítica frente a la interpretación kantiana de la religión.[22] Pues la "escisión", que en el terreno religioso se expresaba tanto en la religión judía como en el cristianismo, constituye también el fundamento de la ética en cuanto dominio de imperativos que se contraponen a las tendencias de la naturaleza sensible del hombre. La antítesis entre ley e inclinación es el elemento estructural de la ética: el "deber ser" se presenta a la naturaleza sensible del hombre como una fuerza extraña de carácter limitativo, es decir, como un poder coercitivo, incluso si su origen es subjetivo. En segundo lugar debe añadirse que el "deber ser" se configura como una multiplicidad de imperativos no vinculados orgánicamente, entre los cuales se determina con frecuencia un conflicto; de forma que a la antítesis entre ley e inclinación, se vincula la antítesis interna entre las distintas especies y esferas de deberes. Por consiguiente, la vida religiosa no en-

22. En cuanto a la crítica que de Kant se hace en *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, véase, a más del comentario de Dilthey, el que Häring dedica a esta obra en *op. cit.*, vol. I. En cambio, merecen poca consideración escritos específicos sobre el tema, como, por ejemplo, la obra de H. Wacker, *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*, Berlín, Dunker und Dünnhaupt Verlag. 1932.

cuentra su sitio en el dominio de la ética: ella presupone la necesidad de eliminar la "escisión" y, por lo tanto, implica el paso a una dimensión distinta en la que la antítesis entre ley e inclinación, como también el conflicto entre los distintos deberes desaparezca. Esta dimensión viene representada por el amor, aquel amor que constituye el centro de la predicación de Cristo, el vínculo viviente entre Dios y el hombre, enseñado en el mensaje evangélico.

El problema de la "escisión" y de la "reunificación" se configuran, pues, en el ensayo *Der Geist des Christentums und sein Schicksal,* como problema de la relación entre ética (o religión positiva) y amor. Las oposiciones se resuelven en la dimensión del amor —la ant'tesis entre ley e inclinación, la antítesis entre la multiplicidad de los deberes— y se consigue allende la separación, el rescate de la unidad de la vida. "En el amor lo que estaba separado *(das Getrennte)* todavía subsiste, pero ya no como separado, sino en la unidad *(als Einiges),* y el elemento viviente siente la vida".[23] En la actitud del amor se resuelve todo deber, y "la coincidencia entre inclinación y ley es tal, que ley e inclinación ya no son cosas distintas";[24] de forma análoga desaparece el conflicto entre los distintos deberes, puesto que todos retornan a la unidad del amor. En el amor se realiza la "reunificación" de los términos que en el dominio de la ética fueron separados y contrapuestos. Con ello se restablece la unidad de la vida, puesto que "la vida ha reencontrado en el amor la vida",[25] es decir, ha reencontrado su propia unidad fundamental anterior a toda separación y oposición. Entre el amor y la vida hay, pues, una correspondencia exacta, desde el momento que el amor constituye la actitud que penetra la vida en su unidad, más todavía, que la reafirma, y la vida es la unidad a la que gracias al amor son reconducidas las oposiciones. Y, en efecto, las determinaciones según las cuales Hegel las califica son comunes al amor y a la vida: la *ilimitación* y la *unidad.* El amor es ilimitado en cuanto borra todos los límites y de esta forma resuelve la tesis y aporta todo elemento a su unidad fundamental; la vida igualmente es ilimitada en cuanto comprende en el propio ámbito cualquier determinación

23. *Theologische Jugendschriften,* p. 379.
24. *Ibid.,* p. 268.
25. *Ibid.,* p. 389.

suya particular y se configura como unidad que incluye las diferencias. En un paso particularmente significativo define este conjunto de relaciones de esta forma:

> ...el amor no expresa ningún deber, en cuanto no es un elemento universal contrapuesto a una determinación particular; y no es una unidad conceptual *(eine Einheit des Begriffs)*, sino la unidad singular del espíritu *(Einigkeit des Geistes)*, la sustancia divina *(Göttlichkeit)*; vivir Dios quiere decir sentirse en la totalidad de la vida, sin límites, en el infinito...[26]

En otras palabras, el amor expresa la esencia espiritual de la vida, que coincide con su carácter divino; y al mismo tiempo une la ley intrínseca al proceso de la vida, es decir, el "destino" que es "consciencia de sí mismo... como de un todo".[27] Pues la vida es espíritu si está penetrada por la unidad en la que resuelve las determinaciones múltiples particulares; la vida es sustancia divina si es entendida como fuerza infinita que se realiza sin cesar, dando lugar a las oposiciones y resolviéndolas, y ello se realiza sin presuponer término o elemento alguno extraño a ella.

A la determinación de estas relaciones se ha atribuido, con justicia, la primera expresión de la dialéctica hegeliana. En efecto, el proceso dialéctico como proceso de *resolución de la antítesis mediante la reunificación de los opuestos* —que tiene su propio centro en la eliminación de la "escisión" que se resuelve, no con la anulación de los términos, sino reconduciéndolos a una unidad superior, a la que se atribuye el fundamento de ambos y también el de la propia antítesis— aparece ya definido en el ensayo *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* y en otros escritos menores de la época de Francfort. Y quedan claramente determinados los dos momentos fundamentales, es decir, el momento de la separación que da lugar a la oposición y el momento de la "reunificación". El punto de partida del proceso dialéctico está constituido por el producirse una separación en virtud de la cual dos términos aislados recíprocamente resultan opuestos entre sí, y resultan opuestos precisamente en cuanto que ninguno de los dos puede subsistir sin estar relacionado con el otro y tiene necesidad, para poder subsistir, de reunirse con el otro. Y así, como

26. *Ibid.*, p. 296.
27. *Ibid.*, p. 392.

Hegel aclara en el análisis de la relación entre ley, pena y destino,[28] la separación se hace oposición; y esta oposición se configura como doble autooposición interna de cada uno de los términos. Pues cada opuesto ve en lo que lo separa de otro una especie de insuficiencia constitutiva y en el esfuerzo para recuperar la propia unidad con el otro, cada uno procura eliminar la autooposición. La "reunificación" de los opuestos coincide, por consiguiente, con la conquista que ambos llevan a cabo de la identidad consigo mismo. De esta forma la "oposición es la posibilidad de la reunificación"; [29] y representa la condición general de esta posibilidad el esfuerzo de cada uno de los opuestos por eliminar su propia interna autooposición. Realizada esta eliminación, los opuestos reconocen su unidad y se consuma la s´ntesis dialéctica. Con ella los términos antes separados pierden su aislamiento recíproco, pero no quedan anulados; se conservan —pero de una forma que en el ensayo que examinamos todavía queda bastante indeterminada— como momentos de la unidad que ambos llevan a cabo en sí mismos.

Es importante observar que la definición del proceso dialéctico se presenta en el período de Francfort, basada en una discusión de inspiración religiosa y provoca toda una serie de implicaciones de alcance religioso. Remitiendo a las fórmulas del Evangelio de Juan, y elaborando los presupuestos para una interpretación dialéctica de la relación entre las personas de la Trinidad, Hegel determina la función mediadora de Cristo como símbolo de la unidad entre Dios y la vida humana.[30] En cuanto que el hijo de Dios, Jesús, "tiene la misma esencia que el padre", dado que las personas de la Trinidad son "únicamente modificaciones de la misma vida y no implican una oposición de esencia ni tampoco una pluralidad de seres sustancialmente sin relación"; [31] en cuanto es hijo del hombre, participa de la humanidad común a todos los hombres. Esta coincidencia de la naturaleza divina con la naturaleza humana en la figura de Cristo, no es empero sólo un *hecho* excepcional, es decir, una unión personal irreproducible, sino que además es el símbolo de una

28. *Ibid.*, pp. 276-84 y también el comentario de Haering, *op. cit.*, vol. I, pp. 498-503.

29. *Theologische Jugendschriften*, p. 282.

30. A este respecto véase, además del comentario de Häring, la obra de P. Asveld, *op. cit.*, pp. 140-3, 175-83.

31. *Theologische Jugendschriften*, p. 308.

unidad cósmica, del vínculo metafísico existente entre la sustancia divina y la esencia espiritual de la vida.

El hijo de Dios es también hijo del hombre; lo divino aparece en una forma particular como hombre; y en realidad la conexión de lo infinito con lo finito constituye un misterio sagrado, puesto que tal conexión es la propia vida; la reflexión que separa la vida, puede muy bien dividirla en finito e infinito y únicamente, en virtud de esta limitación mediante la cual lo infinito es considerado en sí mismo, el concepto del hombre se contrapone a lo divino; allende la reflexión, esta contraposición no se produce.[32]

A través de este análisis Hegel consigue expresar el presupuesto central de la cultura romántica, es decir, el presupuesto de la identidad de lo finito con lo infinito. La sustancia divina es la propia sustancia espiritual de la vida; y la vida es intrínsecamente infinita, más todavía es unión de finito e infinito, dado que se manifiestá en una serie de determinaciones finitas, que en ocasiones desemboca en su proceso infinito. La encarnación de Cristo, presentada como valor simbólico, se traduce en la recuperación de la unidad entre Dios y el mundo más allá de la "escisión" y de las formas de vida religiosa que la han expresado. El problema teológico de la *Menschwerdung* de Dios —que representa el rescatar al mundo del pecado y reconciliarlo con Dios por iniciativa divina— tiene su desarrollo en el *problema de la mediación* planteado como búsqueda de una mediación dialéctica que puede conseguirse únicamente a través de la eliminación de la "escisión" y de la conquista de la unidad más allá del subsistir aislado de los opuestos.[33] La determinación de la función mediadora de Cristo, verificada, tomando como base las aspiraciones y los instrumentos conceptuales que revelan en Hegel su pertenencia al clima cultural romántico de los últimos años del siglo XVIII, desemboca por consiguiente —como ya había expresado en la segunda redacción de la obra sobre *Positivität*— "en una consideración metafísica de la relación entre finito e infinito".[34] Y si todavía esta consideración está relacionada con la religión, puesto que la religión es la cima del amor, único camino para penetrar el carácter divino de la vida, ello nada quita

32. *Ibid.*, pp. 309-10.
33. Sobre el problema de la mediación véase, sobre todo, H. Niel, *op. cit.*, c. I.
34. *Theologische Jugendschriften*, p. 146.

que los términos del problema se vayan ahora definiendo filosóficamente de una forma bastante precisa.

Esto, por otra parte, también se desprende de la lectura de la obra más madura del período de Francfort, es decir, del llamado *Systemfragment*, donde la "escisión" se define como oposición entre la unidad de la vida y la multiplicidad de sus determinaciones particulares, y la "reunificación" se convierte en la conquista de una unidad-totalidad que comprende como momentos necesarios tales determinaciones.[35] El brotar de oposiciones es inherente a la realización misma de la vida en múltiples formas individuales, en una pluralidad de "vivientes"; puesto que por un lado la multiplicidad de las formas particulares se opone a la vida en su unidad, que tomada en sí es abstracta, y, por el otro lado, cada individuo aislado de los demás se coloca como antítesis respecto a los demás.

El concepto de individualidad incluye en sí la contraposición entre el individuo y la unión con ella. Un hombre es una vida individual en la medida en que es diverso de todos los demás elementos y de la infinidad de la vida individual fuera de él, y es una vida individual sólo en la medida en que es uno con todos los elementos y con toda la infinidad de la vida fuera de él; no es más que en la medida en que el todo de la vida está dividido, y él es una parte y todo lo demás constituye la otra parte; y es únicamente en la medida en que no es una parte, y nada hay separado de él. Presupuesta y fijada la vida indivisa, podemos considerar a los vivientes como manifestaciones y como representaciones de la vida, luego la reflexión la fija en forma de puntos en reposo, subsistentes y firmes, es decir, como individuos; o bien, presupuesto un viviente, a saber, nosotros mismos, los que contemplamos, la vida colocada fuera de nuestra vida limitada es una vida infinita de multiplicidad infinita, de oposición infinita, de relación infinita; es, pues, una pluralidad, una pluralidad infinita de organizaciones y de individuos, y como unidad, un todo único organizado, separado y unido: la naturaleza. La naturaleza es un poner vida, pues la reflexión ha introducido en la vida sus conceptos de relación y separación, de singularidad, de subsistente para sí, de universalidad, de ligazón, aquel [lo singular] en forma de ser limitado, y éste [lo universal] en forma de algo ilimitado; y a través del poner la reflexión ha producido la naturaleza.[36]

En esta página de importancia fundamental, Hegel expresó la relación entre unidad y multiplicidad, de la que surge el proceso dialéctico. La vida infinita se va realizan-

35. Para un análisis del *Systemfragment* véase el comentario de Haering, *op. cit.*, vol. I, pp. 536-79, y también a E. De Negri, *op. cit.*, pp. 66-71.

36. *Theologische Jungendschriften*, pp. 346-7.

do en múltiples formas individuales, separadas unas de otras y separadas de la propia unidad de la vida, pero al mismo tiempo unidas entre sí por su origen común. La multiplicidad de las determinaciones individuales de la vida, es por lo tanto una multiplicidad de elementos "finitos", aislados entre sí y contrapuestos a la vida; pero en su conjunto es una pluralidad de elementos que tienden a reunificarse uno con otro, desembocando así en la unidad de la vida. Esta "reunificación" de unidad y multiplicidad, que al propio tiempo es el recobrar la unidad los individuos que estaban aislados recíprocamente, es la vida en su esencia espiritual, es la vida *como espíritu,* puesto que "el espíritu es la unidad viviente de lo plural, en antítesis al idéntico como su forma", y más todavía "es la ley vivificadora en unión con lo plural que como consecuencia es vivificado".[37] En la vida como proceso infinito que se realiza en una serie de procesos particulares, hay "la unión de la unión y de la no-unión",[38] es decir, la identidad entre la conexión de la vida con sus manifestaciones y las contraposiciones de éstas a la vida, y de todos los individuos "vivientes" a todos los demás. En el proceso de la vida están siempre presentes tanto el momento de la antítesis como el momento de la síntesis.

La esencia espiritual de la vida expresa, por lo tanto, la coincidencia entre finito e infinito, desde el momento en que las determinaciones individuales de la vida se resuelven sin cesar en su unidad-totalidad y se convierten en los elementos necesarios. Esta consecuencia se hace posible considerándola en su aspecto lógico, únicamente si procedemos más allá de los límites de la reflexión que aísla los individuos. Y es precisamente en este punto que en el desarrollo del pensamiento hegeliano surge el problema de determinar un órgano gnoseológicamente capaz de desvincular el procedimiento aislador de la reflexión y de optar por el proceso de la vida en su "unión de síntesis y de antítesis".[39] En el ensayo *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* esta función se atribuyó a la actitud del amor, y a la religión considerada como la cumbre del amor; análogamente en el *Systemfragment* de 1800, se señala la religión como el órga-

37. *Ibid.*, p. 347.
38. *Ibid.*, p. 348.
39. *Ibid.*, p. 348.

no que hace posible "la elevación de lo finito a infinito",[40] y por lo tanto proceder más allá de la oposición —propia de la reflexión— existente entre vida finita y vida infinita. Es una solución que muy pronto, ya en los primeros escritos del período de Jena, Hegel abandonará para substituir la religión por la razón especulativa, aquella razón de la que empero hasta el ensayo *Volksreligion und Christentum*, afirmara la analogía con el amor, en contraposición al intelecto, como órgano de la reflexión. Es importante anotar que en el *Systemfragment*, corresponde al esfuerzo de definir la estructura del proceso dialéctico, el intento de distinguir la dimensión lógica de la forma de consideración que haga posible entender la vida como proceso dialéctico. De esta forma la dialéctica, por un lado, se configura como estructura metafísica de la vida —una estructura que tiene sus momentos fundamentales en la "escisión" y en la "reunificación"— y, por el otro lado, como estructura lógica del procedimiento mediante el cual la vida puede ser penetrada. Corresponden a las formas de la unidad abstracta de la pluralidad y de la unidad-totalidad, los momentos conceptuales —definidos según la terminología sacada de la *Wissenschaftslehre* de Fichte— de la tesis, de la antítesis y de la síntesis. De esta forma la dialéctica se presenta ahora en su doble aspecto, metafísico y lógico, fisonomía que conservará hasta la *Phänomenologie des Geistes* y las obras sistemáticas.

2. *Relación entre inmediato y mediato*

La dialéctica hegeliana, surgida como instrumento para la solución de problemas de naturaleza religiosa, a la que empero siempre va inherente una dimensión ético-política, vinculada con el tema teológico de la encarnación, que en la búsqueda se traduce en una mediación entre Dios y el mundo, queda definida ya en sus líneas fundamentales al final de los años de Francfort. Que este período de Francfort no fuera por consiguiente un simple período de crisis en el desarrollo del pensamiento de Hegel (como ha sostenido

40. *Ibid.*, p. 350.

Lukács),[41] se deduce precisamente del hecho de que las determinaciones del proceso dialéctico, establecidas en el ensayo *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* y en el *Systemfragment* de 1800, tienen su continuación en el período de Jena, y a través de la elaboración que reciben en este período desembocan en la *Phänomenologie des Geistes* y en las obras sistemáticas. Cuando Hegel durante sus años en Jena, toma parte en las polémicas filosóficas alemanas y define sus posiciones frente a las principales orientaciones del pensamiento contemporáneo, y se inmiscuye en la polémica entre Fichte y Schelling, dispone ya de una plataforma doctrinal muy bien esbozada; y es esta posición la que le hace posible su enfrentamiento crítico con los principios de la *Wissenchaftslehre* de Fichte, y más allá en el tiempo, frente a la "crítica de la razón pura", y de asentar con originalidad su propia personalidad filosófica a pesar de hacerlo a través de la colaboración con Schelling. En el ensayo *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), lo mismo que en los escritos publicados en el "Kritisches Journal der Philosophie" (del año siguiente), la dialéctica va adquiriendo ulteriormente fisonomía lógica —conforme a la dirección de análisis surgida ya en el *Systemfragment*— para convertirse en el núcleo central al que directa o indirectamente se remiten los problemas múltiples que Hegel va afrontando.[42]

En el *Systemfragment*, Hegel contrapuso la reflexión "aislante", que fija las determinaciones particulares de la vida y las separa una de otra, a la religión, como órgano de la "reunificación". Ahora la antítesis se presenta de forma distinta, es decir, como antítesis entre intelecto y razón especulativa; y al propio tiempo surge el problema de la posibilidad de llevar a cabo el paso de una a otra. El intelecto es el órgano gnoseológico que acoge la realidad en su oposición; que considera la pluralidad de las determinaciones individuales como una pluralidad de términos separados y contrapuestos a lo absoluto; y que todavía permanece

---

41. G. Lukács, *op. cit.*, pp. 131-47. Para una discusión de la interpretación de Lukács del pensamiento del joven Hegel remitimos, además de a la reseña ya citada de Bobbio, a J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, París, Rivière, 1955, pp. 82-104.

42. Es de singular importancia, respecto al pensamiento de Hegel en el período de Jena, además de los estudios de Dilthey y Rosenzweig, el comentario de Häring; véase además G. Lukács, *op. cit.*, c. IV.

unido a la antítesis existente entre finito e infinito. Al contrario, la razón "se coloca contra la absoluta fijación de la duplicidad realizada por el intelecto", y al reconducir las determinaciones múltiples a su unidad fundamental "reunifica lo que estaba separado" (gracias a la acción del intelecto).[43] Y es ello posible en cuanto la razón adquiere consciencia de la "relación con lo absoluto", intrínseca a todas las manifestaciones de la vida,[44] y va desgajando estas manifestaciones de su carácter de limitación. El paso del intelecto a la razón se lleva a cabo por medio de la reflexión filosófica que avanza más allá de la separación y más allá de la oposición para alcanzar la razón especulativa. Por lo tanto el procedimiento de la reflexión filosófica se modela según el esquema del proceso dialéctico en el que se reconoce la estructura de la realidad: ella arranca de la pluralidad de las manifestaciones individuales para llevarlas a una unidad-totalidad de la que ellas se convierten en momentos necesarios, orgánicamente insertas en ellas. En consecuencia, la filosofía viene a asumir la forma sistemática adecuada a la concatenación de las determinaciones individuales en una totalidad orgánica.

La filosofía, en cuanto constituye una totalidad del saber producida mediante la reflexión, se convierte en un sistema, es decir, en un conjunto orgánico de conceptos cuya ley suprema no es el intelecto, sino la razón. Aquél debe señalar rectamente los opuestos a los que da lugar, el límite, el fundamento, la condición de todo opuesto; en cambio, la razón reunifica esos elementos en contradicción, los une y, unidos, los resuelve.[45]

Pero la filosofía como sistema no refleja sólo la unidad-totalidad y las manifestaciones de la realidad; sino que más bien es esta unidad, en su forma consciente. En efecto, lo absoluto que alcanza consciencia filosófica es "una totalidad objetiva, el saber en su integridad *(ein Ganzes von Wissen)*, una organización de conocimientos".[46] En la cumbre del proceso dialéctico se entrevé, en el ensayo sobre la *Differenz*, el saber absoluto que constituirá la figura suprema de la *Phänomenologie des Geistes:* el saber absoluto, es a saber, como coincidencia de la razón especulativa con la

43. *Erste Druckschriften* (ed. Lasson), Leipzig, Meiner Verlag, 1928, p. 14.
44. *Ibid.*, p. 17.
45. *Ibid.*, p. 25-6.
46. *Ibid.*, p. 21.

realidad, en el que se resuelven y concatenan todas las determinaciones de la razón y de la realidad y en el que la propia distinción de dos términos ya no tiene significado. Al ser sustituida la religión por la razón especulativa —como órgano de aprehensión en el que se verifica la "reunificación" de los opuestos— Hegel precisa, de forma que permanecerá en el futuro sin cambios, junto a la misión de la filosofía, la función indispensable que desempeña para ella la dialéctica.

Si la filosofía ha de organizarse en una totalidad de conceptos, y arrancar de la pluralidad de las determinaciones individuales de la realidad para hacerla desembocar en esta totalidad, es evidente que no puede asumir la forma de una concatenación de proposiciones, deducibles de una proposición fundamental, tal como intentara Fichte en la *Wissenschaftslehre.* Sobre esta base, en la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* la dialéctica hegeliana se define en forma polémica respecto a la dialéctica fichteana.[47] No cabe la menor duda de que Hegel sacó de Fichte el mecanismo conceptual de la dialéctica, y, en primer lugar, el esquema triádico; y, por otra parte, en los escritos del período de Francfort, esta referencia —mediada por la lectura y discusión de los primeros ensayos de Schelling, relacionados, todavía, al menos en apariencia, con orientación fichteana— resulta ello evidente. El esquema de la "síntesis de los opuestos" fue definido por Fichte en la *Wissenschaftslehre:* el Yo infinito, al colocar al yo y al no-yo como términos distintos y que se limitan recíprocamente, los coloca como opuestos, y esta oposición puede resolverse gracias a la determinación recíproca de dos términos: la síntesis presupone una antítesis y a su vez ésta presupone una tesis, que consiste en el acto de posición absoluta del Yo infinito; la filosofía debe "empezar por mostrar los opuestos que deben ser conciliados",[48] y por consiguiente realizar con ellos la síntesis. En efecto, si el primer principio de la ciencia es la identidad, y el segundo es la oposición, el tercero está constituido precisamente por la limitación recíproca del yo y del no-yo, del que surge la síntesis. Hegel se había remitido a este esquema y se había servido

47. En cuanto a la crítica de Hegel a Fichte, véase en primer lugar Haering, *op. cit.*, vol. I, pp. 624-40, cuyas conclusiones han sido aceptadas por De Negri; formula importantes observaciones R. Kroner, *op. cit.*, vol. II, pp. 142-71.
48. Es una frase de Fichte contenida en la *Wissenschaftslehre* de 1794.

de él para precisar la configuración lógica de la relación entre "escisión" y "reunificación". Pero su referencia a la *Wissenschaftslehre* de Fichte no va mucho más lejos en el curso de la elaboración de la dialéctica de la adquisición instrumental del esquema triádico. Y ello no sólo porque Hegel procede a la definición de la estructura del proceso dialéctico, partiendo de unos intereses muy distintos de las preocupaciones gnoseológicas de Fichte, sino también porque el esquema es usado inmediatamente de forma distinta a su originaria formulación. Todo esto se desprende también de la discusión llevada a cabo en el ensayo sobre la *Differenz*, donde Hegel se sirve de la paridad del principio de identidad con el de oposición: no la identidad tomada por sí, sino la identidad en su relación con la oposición puede constituir el fundamento de la filosofía. Ello significa que el esquema triádico ya no debe ser considerado como expresión de un procedimiento deductivo que ha de poner en movimiento la actividad absoluta del yo idéntico consigo mismo, y que es el que coloca juntos el yo y el no-yo en su recíproca determinación. Fichte determinó lo absoluto como subjetividad absoluta, y por consiguiente como punto de partida del proceso dialéctico que antecede la oposición; pero de esta forma, como observa Hegel, lo redujo a una "identidad *subjetiva* del sujeto y del objeto",[49] en virtud de una absolutización unilateral de uno de los dos términos del conocer. Además, si se pone el absoluto como principio del proceso dialéctico, el esfuerzo por recuperarlo —es decir, el esfuerzo por alcanzar la síntesis— nunca puede llegar a una conclusión. Por lo tanto la dialéctica fichteana es una dialéctica que procede del infinito, donde la síntesis como tal es siempre una perspectiva no realizada, o mejor un postulado, y "en ella permanece la oposición",[50] sin que nunca pueda ser eliminada. "La especulación del sistema requiere la solución de los términos opuestos, pero el propio sistema no los resuelve; la síntesis absoluta, a la que llega, no es el yo = yo, sino más bien: el yo *debe* ser igual a yo".[51] Por lo tanto la s'ntesis se realiza en la dimensión del deber ser; no es una coincidencia realizada o rea-

49. *Erste Drukschriften*, p. 38.
50. *Ibid.*, p. 38.
51. *Ibid.*, p. 38.

lizable, sino el término al que aspira infinitamente el proceso dialéctico.

La filosofía de Fichte, por esta irrealizabilidad de la síntesis que teoriza, es siempre una filosofía de la reflexión, una forma de pensamiento fundada en el intelecto, no en la razón especulativa. Ello la hermana —como Hegel demuestra en el ensayo *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität* (1802)— a la filosofía kantiana. Para Kant el punto de partida es el sujeto del conocimiento; y también para Fichte la dimensión fundamental de la especulación filosófica es la subjetividad. Se sigue de ello, que de la misma forma que para Kant ser y deber ser permanecen contrapuestos, y privados de síntesis, también para Fichte el proceso dialéctico se configura como un proceso al infinito. Pues, en efecto, la infinitud que se bosqueja en la filosofía fichteana es la "mala infinitud", una infinitud entendida como no conclusividad del proceso. Al reemprender la crítica contra Fichte en la *Jenenser Logik* (1801-2) —donde, salvo error, se introduce por primera vez explícitamente la palabra "dialéctica" en sentido hegeliano— Hegel distingue de forma precisa dos clases de infinitudes. La "mala infinitud" y la que en una determinación cualquiera "puede expresar únicamente la aspiración a ser ella misma, y no realmente a ser ella misma"; [52] implica la imposibilidad de resolver la antítesis que se pretende eliminar. Muy distinto es el caso de la "verdadera infinitud", en el que los términos se resuelven sin, empero, anularse, más todavía, conservándose como momentos de la unidad-totalidad.

La verdadera infinitud es la pretensión, realizada, de que la determinación se resuelva, pretensión que puede expresarse con a — A = O; ella no constituye una serie que tiene su complemento siempre en otro elemento, y este elemento siempre fuera de ella, más bien es tal que el otro está en el mismo elemento determinado, y ello constituye absoluta contradicción...[53]

La "verdadera infinitud" no es, por tanto, una serie de momentos sin conclusión; es una dimensión inherente a toda determinación individual de la realidad, cuando queda comprendida en una totalidad orgánica. Finito e infinito no son ya para ella términos extraños, sino que coinciden.

52. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (ed. Lasson), p. 27.
53. *Ibid.*, p. 30.

Esto es sólo la verdadera naturaleza de finito, que es infinito y se determina en su ser [de finito]. El elemento determinado no tiene como tal ningún otro modo de ser que esta inquietud absoluta de no ser lo que es; esto no es nada en cuanto es el propio otro, y que ese otro es precisamente el contrario de él y no obstante es el primero.[54]

Por lo tanto, la infinitud es la propia sustancia de lo finito, es la estructura contradictoria de la realidad, en virtud de la cual la pluralidad de sus determinaciones individuales desemboca en un proceso dialéctico; es la *"negación de la negación"* que se configura en último análisis como *"afirmación"*.[55] Toda manifestación de la realidad en cuanto es limitada reviste en efecto un carácter negativo, es decir, implica una negación, bien de las otras manifestaciones, bien de su relación con la unidad. Por consiguiente, la negación de esa manifestación, que luego es eliminación del aislamiento y de la limitación, se presenta a su vez como afirmación: con ella la determinación finita es reconocida como elemento integrante de una unidad-totalidad. Por consiguiente, la infinitud aparece como movimiento de "solución de la antítesis",[56] inherente a la conexión de las determinaciones finitas de la realidad.

Hegel, al marcar las diferencias entre su propia dialéctica y la dialéctica fichteana, a menudo se remite a las posiciones de Schelling, e incluso afirma en el ensayo sobre la *Differenz*, la afinidad fundamental de su pensamiento con el schellingiano. Por otra parte, la época de Jena —inmediatamente posteriores a la publicación del *System des transzendentalen Idealismus*— son los años de colaboración más estrecha de Hegel con Schelling, y la base de esta colaboración es una filosofía de la identidad en la que sujeto y objeto vienen a coincidir sin unilaterales absolutizaciones, y se entiende lo absoluto no ya como mera subjetividad, sino como "identidad de la identidad y de la no-identidad".[57] En efecto, de Schelling recoge Hegel una consideración filosófica de la naturaleza —interés que en el per'odo de Francfort no había sentido— y los instrumentos para llevarla a término.[58] La naturaleza es un mundo en el que el espíritu

54. *Ibid.*, p. 31.
55. *Ibid.*, p. 31.
56. *Ibid.*, p. 33.
57. *Erste Druckschriften*, p. 77.
58. Referente a las relaciones especulativas de Hegel con Schelling debe ante todo tenerse presente el comentario de Häring, que sigue momento a mo-

subsiste de forma latente sin ser todavía consciente de sí; y sus fenómenos se disponen progresivamente en la medida en que se aproximan a la adquisición de la consciencia espiritual. Para determinar el ritmo de este proceso Hegel, se remite a un esquema dialéctico un tanto alejado de la relación entre "escisión" y "reunificación", esbozado en los escritos de Francfort, y que es de clara derivación schellingiana: la naturaleza es una serie de "potencias" que se trasladan de una a otra, gracias a una "polaridad" interna y dan lugar a un "incremento" continuo. Tanto en la *Jenenser Naturphilosophie* (1801-2) como en las sucesivas lecciones de 1803-4 (que constituyen la primera parte de la *Jenenser Realphilosophie)* la adopción de la terminología elaborada por Schelling revela el esfuerzo de acercarse a un conjunto de problemas ajenos a los primitivos intereses de la filosofía hegeliana; y únicamente en la lección de 1805-6 (la segunda parte de la *Jenenser Realphilosophie*), esta terminología queda definitivamente arrinconada. No obstante no significa esto que la filosofía de la naturaleza sea una mera repetición de perspectivas schellingianas, efectuadas sin ninguna modificación. Al interpretar la naturaleza como el contrapuesto al espíritu, como un mundo que es "otro" respecto al mundo del espíritu —precisamente en las páginas finales de la *Jenenser Metaphysik* (1801-2) se plantea por vez primera el problema de la "deducción" de la naturaleza,[59] de forma que tendrá su continuación luego en la *Encyclopädie*— Hegel orienta su propio análisis hacia la determinación de la estructura conceptual de los fenómenos de la naturaleza. Y de tal forma la esencia del proceso natural se va configurando como concatenación de elementos conceptuales, que reproducen de forma original la relación entre las determinaciones lógicas.

Pero es principalmente a propósito de la concepción del absoluto, y correspondientemente al procedimiento de la filosofía, que aparece ya en los escritos de Jena la diferenciación de Hegel de la posición de Schelling que luego será claramente expresada en el prefacio de la *Phänomenologie*

mento su formación y desarrollo; para las relaciones con la filosofía schellingiana, principalmente de la naturaleza, y con la concepción romántica de la naturaleza, véase J. Hoffmeister. *Goethe und der deutsche Idealismus* (Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie), Leipzig, Meiner Verlag, 1932.

59. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, pp. 184-6.

des Geistes. Durante la polémica contra Fichte, que se desarrolla en el ensayo sobre la *Differenz*, el absoluto del que habla Hegel ya no es una unidad indiferenciada que anula todas las determinaciones individuales, que cancela limitaciones y oposiciones; sino que en cambio es el resultado del proceso del espíritu que produce la pluralidad de las determinaciones a una unidad-totalidad. En esta unidad se mantienen las determinaciones, no ciertamente en su aislamiento y en su limitación, sino como momentos necesarios de una totalidad orgánica. Se une a todo esto la definición de la razón especulativa como órgano supremo de conocimiento, y la limitación de la función del arte, que se presenta en las lecciones de 1805-6, sobre la filosofía del espíritu.

> Su elemento (el del arte) es la intuición; pero ella es lo inmediato que no es mediado. Por ello resulta inadecuado este elemento al espíritu... No hay aquí la necesidad, la forma del pensamiento.[60]

Más allá del arte se pone la filosofía, a la que es intrínseca "la forma de mediación del concepto"[61] y que, por lo tanto, hace posible penetrar la conexión de las determinaciones individuales de la realidad y procurarles una unidad-totalidad. En otros términos, la filosofía es —en cuanto razón especulativa— el órgano específico de la mediación que expresa la mediación intrínseca en la estructura del espíritu. El espíritu, en efecto, es por tanto el "que se media con sí mismo", subsiste solamente "resolviendo lo que es inmediatamente", yendo más allá de lo inmediato.[62] Constitutivo de la estructura es la referencia a sí mismo, a su propia sustancia. Pues toda determinación del espíritu es un elemento "inmediato" que requiere una mediación; y esta mediación no es otra cosa que el proceso dialéctico de la realidad espiritual.

En los escritos del período de Francfort la dialéctica hegeliana se configura como proceso de resolución de la antítesis, que tiene su propio centro en dos momentos de la "escisión" y de la "reunificación", y en estos términos aparece definida en el *Systemfragment* de 1800, donde la "escisión" representa la pérdida de la unidad de la vida deter-

---

60. *Jenenser Realphilosophie* (ed. Lasson, dirigida por J. Hoffmeister), volumen II, p. 265.
61. *Ibid.*, vol. II, p. 167.
62. *Ibid.*, vol. II, p. 272.

minada por la contraposición entre unidad y multiplicidad, y la "reunificación" es el recuperar la unidad de la vida llevada a cabo mediante el amor. Toda vez que en el lugar ocupado por el amor se sienta la razón especulativa, y en el de la noción de vida se coloca el concepto de una realidad constituida por una conexión de determinaciones conceptuales, el problema de la dialéctica se precisa en términos algo distintos. El momento de la "escisión" se convierte en el momento de lo inmediato, y el momento de la "reunificación" se convierte en el momento de la mediación. Es cierto que ya en el período de Francfort se había presentado el problema de la mediación; pero la relación entre inmediación y mediación, como centro del proceso dialéctico, únicamente se determina en el momento en que —mediante la toma de posición de la filosofía de Fichte, en el tendencial alejamiento de las perspectivas de Schelling— la dialéctica va adquiriendo una decidida postura lógica. Es lo que acontece precisamente en los años de Jena cuando Hegel lleva a cabo el análisis sobre las manifestaciones del espíritu.[63] El proceso del espíritu se presenta, en efecto, como un proceso de resolución de lo inmediato de forma mediata y de la transformación de la mediación conseguida en una nueva inmediación, hasta el momento en que el espíritu se convierte en espíritu absoluto y autoconsciencia racional. La búsqueda de la mediación aparece, pues —principalmente en las lecciones de la *Realphilosophie*—,[64] como el núcleo de la dialéctica hegeliana en el período de Jena; e inspiran también, desde un punto de vista metodológico, las obras que tratan más directamente de temas político-sociales, como el *System der Sittlichkeit* (1802) y los escritos con él relacionados.[65] Hegel, expresando en estos términos la estructu-

63. Sobre el significado de la "mediación" en el período de Jena, véase la obra de H. Niel, *op. cit.*, c. II.

64. En la *Realphilosophie* Hegel formuló las líneas generales, además de para una filosofía de la naturaleza de cuño schellingiano, también para un filosofía del espíritu, y todo este material desembocará inmediatamente después en la *Phänomenologie des Geistes* y en las partes dedicadas al espíritu de las obras sistemáticas. Véase, además del comentario de Häring, G. Lukács, *op. cit.*, c. III.

65. Sobre estas obras —vinculadas por otra parte con el análisis de las formas del espíritu objetivo, desarrollado en la *Jenenser Realphilosophie*— véase el análisis de F. Rosenzweig, *op. cit.*, vol. I, sec. VII y VIII, y el comentario de Häring; encontraremos también importantes consideraciones en G. Lukács, *op. cit.*, pp. 385-465 (pese al planteamiento cargado de prejuicios de su estudio).

ra de la dialéctica, llega a determinar el doble alcance de la mediación como mediación real y como mediación lógica. Por un lado, la mediación es el momento de un proceso inherente a la realidad espiritual, el momento de síntesis que toda determinación inmediatamente dada aporta a una totalidad orgánica de la que es el momento necesario: bajo este aspecto la mediación revela una dimensión social y señala la resolución necesaria de los individuos y de las relaciones en las clases sociales en la comunidad estatal. Por otro lado, la mediación es el procedimiento lógico de la filosofía; señala el reconocimiento de la relación que une las determinaciones conceptuales de las que el esp'ritu está constituido estructuralmente. En esta doble tarea la mediación se configura como núcleo categorial de la dialéctica hegeliana, y la relación entre lo inmediato y lo mediato se define como fundamento de la elaboración ulterior que ella tendrá en la *Phänomenologie des Geistes* y en las obras sistemáticas.

3. *Lo absoluto como espíritu y la categoría de alienación*

En los escritos del período de Jena, Hegel reunió el material y las estructuras sistemáticas de su propia filosofía, tomando como base una serie de presupuestos doctrinales formulados como referencia crítica a las corrientes más importantes del pensamiento alemán de principios del siglo XIX. Sobre este material y sobre estas estructuras sistemáticas —que desembocarán en el "sistema" de Hegel, y que constituyen también su preparación—, se encauza ya el edificio de la *Phänomenologie des Geistes* (1807), en los que se repiten y profundizan todos los temas elaborados en los años de Jena, principalmente en las lecciones de 1805-6 sobre la filosofía del espíritu.[66] Y es precisamente la categoría de la mediación, en los términos definidos en el período de Jena,

66. La interpretación de la *Phänomenologie des Geistes*, y el lugar que ocupa en el desarrollo del pensamiento hegeliano, han sido profundamente renovados por esudios recientes, rebasando las interpretaciones de Häring, a las que está vinculada la obra de E. De Negri, *op. cit.*, c. XI-XV. Entre estos estudios reviste particular importancia la obra de J. Hyppolite, *Genèse et stucture de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, Aubier, 1946, que contiene una explicación de cada una de las partes de la obra hegeliana. Encontramos importantes observaciones en las obras, ya mencionadas, de Niel (c. III) y en Lukács (c. IV). Tiene por tema específico la *Phänomenologie des Geistes* la obra de A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.

la que inspira la polémica a través de la cual Hegel se sirve por vez primera de la originalidad de su oposición especulativa y al propio tiempo declara la función de la dialéctica como método racional adecuado para expresar el movimiento de la realidad espiritual. En el prefacio de la *Phänomenologie des Geistes*, justifica el rechazo del "intuicionismo" romántico —rechazo que engloba lo mismo a Jacobi y a Schleiermacher, a los que ya había combatido en su ensayo *Glauben und Wissen*, que a Schelling— con la consideración de que la intuición intelectual representa una especie de saber inmediato, únicamente capaz de alcanzar la unificación de una unidad vacía, pero incapaz de penetrar la conexión entre las determinaciones individuales y su resolución en virtud de la mediación. El terreno sobre el que se coloca la intuición intelectual es el terreno de la inmediación, sobre el cual, a las determinaciones individuales de la realidad inmediatamente dadas, se contrapone sin posibilidad de relación la inmediación del absoluto en el que desaparecen todas las distinciones. Se une a este rechazo de la intuición intelectual como órgano de la filosofía, la polémica contra la noción de Schelling del absoluto, que califica como "la noche... en la que todos los gatos son pardos",[67] es decir, la noche de la identidad indiferenciada, coincidente con la posibilidad abstracta, que anula cualquier individualidad finita en su propio ámbito. Y esta polémica tiene una base análoga; puesto que el absoluto teorizado por Schelling es precisamente impotente para expresar la mediación intr´nseca en la estructura de la realidad, y con ello la inmediación no queda resuelta en la relación entre las determinaciones individuales, sino que sencillamente es eliminada para erigir otra forma de inmediación, a saber, la de la unidad vacía idéntica a sí misma. Al declarar explícitamente su separación de la posición de Schelling —que se divisaba ya en el período de Jena—, Hegel pudo apoyarse en la categoría de la mediación para definir lo absoluto, y al mismo tiempo para calificar el procedimiento de la razón especulativa que debe aprehender lo absoluto.

De la definición de la vida como espíritu —formulada en el *Systemfragment* de 1800— se deriva directamente la definición de lo absoluto como espíritu que anuncia Hegel en

67. *Phänomenologie des Geistes* (ed. Lasson-Hoffmeister), Hamburgo, Meiner Verlag, 1948, p. 19.

el prefacio de la *Phänomenologie des Geistes*. De la misma forma que la vida se constituía, según el texto de Francfort, en virtud de un proceso de reunificación de los opuestos que retornaba la pluralidad de las determinaciones individuales a su unidad, así también lo absoluto se constituye a través de un proceso de mediación y *existe* únicamente como resultado de este proceso. La coincidencia de procedimiento y de resultado es, por tanto, fundamental para definir lo absoluto en su realidad espiritual.

Debe decirse de lo absoluto que esencialmente es resultado, que únicamente al final es lo que es de verdad; y en ello consiste precisamente su naturaleza, en el ser efectual, sujeto, o devenir de sí mismo.[68]

Al principio del proceso "es únicamente lo universal", es la unidad inmediatamente dada;[69] para constituirse como tal, en cambio, lo absoluto debe recorrer toda una serie de momentos sucesivos y eliminar la inmediación que lo califica al principio. Ello significa que lo absoluto debe *determinarse*, y resolver sus propias determinaciones a través de un proceso de meditaciones. Si la mediación "no es otra cosa que la igualdad consigo mismo en su moverse, es decir, reflexión en sí mismo",[70] se presenta en este punto el problema de las condiciones del autodeterminarse del absoluto, de la forma en que es posible que por un lado la inmediación se configure como separación y oposición de dos términos, y por otro lado que se presente eliminando esta oposición. Para resolver este problema Hegel recurre a una categoría que ya elaborara en los escritos del período de Jena y que en la *Phänomenologie des Geistes* aparece definida con términos precisos; la categoría de *alienación*. El absoluto, para llegar a ser él mismo, debe extrañarse de sí, configurarse en una forma alienada, y por tanto reflejarse en sí mismo para eliminar la alienación y recuperar su propia sustancia. El autodeterminarse del absoluto se lleva a cabo de *forma negativa*, como "ser-otro" que se contrapone a la unidad abstracta que hay al principio del proceso. En todos los momentos de este proceso lo absoluto "contiene un devenir-otro que debe ser reaprehendido"[71] por medio

68. *Ibid.*, p. 21.
69. *Ibid.*, p. 21.
70. *Ibid.*, p. 21.
71. *Ibid.*, p. 21.

de la mediación: a la unidad abstracta se contrapone una determinación particular, que representa su negación, su forma alienada. La resolución de esta oposición, por medio de la cual los dos elementos se relacionan y resuelven en una unidad-totalidad superior, es posible únicamente eliminando la alienación, y en ello consiste precisamente la mediación. De esta forma el paso del momento de la inmediación al momento de la mediación —que en los escritos del período de Jena representaba el núcleo categorial de la dialéctica hegeliana— implica como condición propia la intervención de un elemento negativo, a saber, la alienación: únicamente en su virtud surge en el seno de la inmediación la "escisión" y lo absoluto se pone en movimiento. La eliminación de la "escisión" es la superación de la inmediación —que se realiza aportando a la unidad los elementos opuestos, y mediando recíprocamente el uno con el otro— coinciden por ello con la recuperación de la propia sustancia más allá de la alienación por parte del absoluto.

Dentro de este marco doctrinal Hegel definió en el prefacio a la *Phänomenologie des Geistes* la estructura del absoluto en su movimiento dialéctico y su relación con el procedimiento de la razón especulativa como órgano de comprehensión de lo absoluto.

> Lo espiritual sólo es lo efectual; es: la esencia o *lo que es en sí* —lo que se relaciona y es determinado, es decir, el ser-otro y el ser *para sí*— y lo que en esa determinación o en su ser-otro permanece en sí mismo, a saber, *lo que es en sí y para sí.* Pero este ser en sí y para sí lo es inicialmente para nosotros o en sí, o sea es la sustancia espiritual. Debe por tanto serlo también para sí mismo, debe ser el saber de la realidad espiritual y el saber de sí como espíritu, es decir, debe ser en forma de objeto, y no obstante debe ser inmediatamente como objeto resuelto y reflejado en sí mismo. Y este objeto es para sí únicamente para nosotros, en cuanto su contenido espiritual es producido por medio de él mismo; en cuanto él es para sí también para sí mismo, de ello deriva un proceso de autoproducción que es el concepto puro, y que por él constituye al mismo tiempo el elemento objetivo, en el que tiene su propio ser; y es en tal forma, en este su ser, para sí mismo objeto en sí reflejado. El espíritu que se sabe a sí mismo desarrollado de esta forma como espíritu, es la ciencia. Que es su realidad efectual, y es el reino que se constituye en su propio elemento.[72]

Resultan determinados de forma definitiva en esta página, en base a la introducción a la categoría de la alienación,

72. *Ibid.*, p. 24.

los momentos del esquema triádico de la dialéctica hegeliana. El primer momento que fue definido en los escritos del período de Francfort, como el momento de la unidad como identidad, se convierte en el *en sí*, en el momento de la inmediación. El segundo momento, que fuera definido como el momento de la pluralidad de las determinaciones individuales contrapuestas a la unidad, se convierte en el *para sí*, el momento del ser-otro de la determinación en forma alienada. El tercer momento, definido antes como el momento de la unidad como totalidad orgánica, se convierte en el *en sí* y *para sí*, el momento del retorno a sí mismo y, por lo tanto, de la mediación. Lo absoluto considerado como proceso se constituye en la realidad espiritual a través de los tres momentos sucesivos que se han descrito; y se considera como resultado, es el *en sí* y *para sí* en el grado supremo de autoconsciencia que es lo mismo que decir en forma de saber absoluto, que en su propio ámbito conserva todos los momentos recorridos durante el proceso. Por lo tanto, mientras el *en sí* y el *para sí* designan los momentos de la oposición que deben ser conciliados y "superados", el *en sí* y *para sí* representan el momento de la resolución o, como ya hemos dicho, de la mediación. Debemos observar, empero, que el *en sí*, el *para sí* y el *en sí* y *para sí* no constituyen fases del desarrollo espiritual que recorre lo absoluto sólo una vez, eternas epifanías del espíritu; sino al contrario, son momentos de una estructura que se representa en cualquier nivel del proceso del espíritu, es decir, momentos del movimiento "de convertirse en otro respecto a sí, es decir, objeto del propio sí mismo, y de resolver este ser-otro" mediante lo cual el espíritu se va constituyendo.[73]

A este movimiento, que es mediación continua de una inmediación hasta llegar al saber absoluto, corresponde el procedimiento de la razón especulativa como órgano de la mediación lógica. Hegel, al expresar "lo verdadero no como sustancia, sino del mismo modo como sujeto",[74] pretendió afirmar que el edificio de la ciencia es precisamente el resultado de un proceso de construcción que, procediendo más allá de las determinaciones singulares finitas que ha aislado el intelecto, las reconoce como momentos necesarios de una totalidad orgánica que es la propia verdad. La relación en-

73. *Ibid.*, p. 32.
74. *Ibid.*, p. 19.

tre inmediación y mediación está constituida, no sólo por la estructura de lo absoluto como espíritu, sino también de la verdad como adquisición de la razón especulativa.

La sustancia viviente es además el ser que es sujeto de veras o, lo que es lo mismo, que es efectual de veras, únicamente en cuanto ella representa el movimiento del ponerse en sí, o más bien la mediación del convertirse otro de sí consigo misma... lo verdadero es el convertirse en sí mismo, es el círculo que presupone y tiene al principio su propio fin como propio objetivo, que es real únicamente mediante la actualización y el propio fin.[75]

Es por consiguiente esencial en el proceso de la verdad la intervención de la alienación, en virtud de la cual se produce la "duplicación de lo simple" y se contrapone a lo verdadero como elemento negativo, lo falso; y al propio tiempo es esencial "la reflexión en el ser otro en sí mismo" mediante la cual la alienación es eliminada y los opuestos se resuelven mediatos el uno respecto al otro.[76] De esta forma lo verdadero no es ya la proposición aislada, tomada en su inmediación idéntica a sí misma; sino que es una proposición de composiciones vinculadas dialécticamente, es "el movimiento dialéctico, este proceder que produce sí mismo, que adelanta y retrocede en sí".[77] Y este movimiento recoge precisamente la realidad espiritual en su concepto, adecuándolo a la estructura del proceso de esta realidad. La identidad del movimiento dialéctico de la razón, con el movimiento dialéctico del espíritu, garantiza por lo tanto la correspondencia del pensamiento con su objeto.

En esta naturaleza de lo que es, es decir, de ser, en el propio ser, el propio concepto, consiste generalmente la necesidad lógica; ella sólo es la necesidad lógica y el ritmo de la totalidad orgánica y es al mismo tiempo el saber del contenido, así como el contenido en concepto y esencia, es decir, ella sólo es el elemento especulativo.[78]

La racionalidad del pensamiento resulta adecuada para expresar la racionalidad de la realidad, en cuanto su estructura —expresada por medio de la relación entre inmediación y mediación— es la misma; la realidad espiritual como concepto es idéntica al concepto determinado racio-

75. *Ibid.*, p. 20.
76. *Ibid.*, p. 20.
77. *Ibid.*, p. 53.
78. *Ibid.*, p. 47

nalmente por la ciencia. Y ello tiene una consecuencia de gran importancia para el significado lógico de la dialéctica hegeliana. El método de la razón especulativa, en efecto, debe modelarse en su propio contenido, de forma tal que se conforme necesariamente a la estructura del objeto, y reproduzca su movimiento intrínseco. En cuanto es "inseparable del contenido",[79] y este contenido se enriquece progresivamente, en las fases distintas del desarrollo de la realidad espiritual, se deduce que la dialéctica debe configurarse en forma distinta en cada uno de los momentos de este desarrollo. De la relación que mantiene con cierto contenido —es decir, con cierta fase del proceso mediante el cual el espíritu va constituyéndose— la dialéctica queda calificada en su propia estructura; y adquiere una serie de aspectos distintos que progresivamente van concatenándose entre ellos mismos, y ello determina su complejidad creciente.[80]

En efecto, formalmente el esquema triádico del *en sí,* del *para sí* y del *en sí* y *para sí,* es constante en todas las fases del desarrollo del espíritu; y como consecuencia la estructura lógica de la dialéctica permanece idéntica. Pero la dialéctica no se agota en un modelo formal, representado por este esquema triádico, sino que adquiere un significado específico conforme al contenido que expresa y al que no se puede ser indiferente. Referente a esta especificación el elemento decisivo es la forma en que surge la alienación, es decir, el modo en que el elemento negativo, que rompe la inmediación, interviene para representar el resorte del proceso dialéctico. El autodeterminarse del espíritu de forma extrañada, es condicionante para la posibilidad de la inmediación, y, por consiguiente, para el configurarse en forma específica de la dialéctica. De ello depende, en efecto, la multiplicidad de los significados del proceso dialéctico en distintas secciones de la *Phänomenologie des Geistes,* que tienen por objeto las fases sucesivas del desarrollarse desde la consciencia individual a la consciencia universal, y por lo tanto a la autoconsciencia racional, hasta la cima del saber absoluto. En el recorrer de los grados de la formación del espíritu, y en el esfuerzo para apropiarse de su contenido, la conciencia individual pasa a través de una serie de

79. *Ibid.,* p. 47.

80. Para las observaciones contenidas en el texto véase A. Kojève, *op. cit.,* apéndice I, y también H. Niel, *op. cit.,* c. III.

figuras, es decir, a través de una serie de situaciones histórico-ideales que expresan, como término, que hay que reconquistar, la experiencia ya realizada por el espíritu. La sucesión de estas figuras queda determinada por algunos presupuestos que, conforme a las consideraciones precedentes, pueden formularse de esta forma:

1. Cualquier figura de la consciencia se extraña en un término que representa su opuesto;
2. Esta escisión, es decir, la separación y la oposición entre la figura *en sí* y su *para sí*, exige ser eliminada, y ello quiere decir que debe ser eliminada la alienación;
3. La eliminación de la alienación se lleva a cabo como mediación entre el *en sí* y *para sí*, es decir, en forma de *en sí* y *para sí;*
4. La mediación representa una figura nueva que, por un lado, es la negación de los opuestos de la que ha surgido, y, por otro lado, conserva su contenido transferido a un plano superior;
5. La mediación se presenta de nuevo como inmediación, dando lugar a una nueva alienación, y, por lo tanto, a una nueva eliminación de la alienación;
6. La sucesión de las figuras se presenta como un proceso caracterizado por la progresiva eliminación del ser-otro, es decir, del retorno circular de la consciencia al punto de partida, mediante el cual la consciencia individual se reencuentra a sí misma y a su propia sustancia en el espíritu.

No obstante, en el ámbito de estos presupuestos, la estructura de la dialéctica se articula de forma distinta, puesto que la alienación surge de forma distinta en las figuras de la consciencia, de la autoconsciencia y de la razón, y todavía de una forma distinta en las figuras del espíritu, objetivado socialmente, de la religión y del saber absoluto. Y precisamente la cima del proceso está donde la alienación ya no es posible, es decir, donde la consciencia individual ha alcanzado el saber absoluto identificándose con el espíritu en su autoconsciencia racional.

La alienación, en la figura de la consciencia, surge del exterior; es el contraponerse a la consciencia un elemento

que está fuera de ella, que se presenta como "otro".[81] La contraposición entre el yo singular (este yo en su inmediación) y el objeto singular (este objeto, inmediatamente dado) es el punto de partida de la dialéctica de la consciencia; y también en sus figuras sucesivas la característica distintiva de este movimiento es también la extrañeza, respecto a la consciencia, del elemento en el que ella queda alienada. Desde la certeza sensible a la percepción, y desde ella al intelecto, se lleva a cabo el descubrimiento de la universalidad de la consciencia, el paso de la consciencia individual a la consciencia universal; mientras, por otro lado, el objeto se configura como concepto. En esta sucesión de figuras el yo y el objeto, pese a que se cubran con un vestido universal, permanecen no obstante términos distintos, externo uno del otro, y ello es tanta verdad como que el grado supremo de este proceso es el intelecto, es decir, el órgano de la separación y de la oposición. En cambio es muy distinta la dialéctica de la autoconsciencia,[82] en la que la relación entre sujeto y objeto se convierte en una relación interna, y la alienación se presenta como "escisión" de la autoconsciencia misma en términos opuestos, es decir, como rebelión del "otro" en su interior. En otros términos, la dialéctica de la autoconsciencia es una dialéctica que se desenvuelve entre individuos, cada uno de los cuales busca encontrar en el otro la posibilidad de satisfacer sus propias necesidades. Primero la autoconsciencia se presenta como yo que excluye de su ámbito toda alteridad, es decir, se presenta como algo singular; y lo que para ella constituye un "otro", "lo es como objeto no esencial, señalado con el carácter de lo negativo".[83] Pero este "otro" que la autoconsciencia excluye de su propio ámbito, es otro yo, y, por consiguiente, otra autoconsciencia: de tal forma "a un individuo se contrapone otro individuo".[84] Así se cumple la duplicación de la autoconsciencia, y, a partir de la duplicación, se pone en movimiento el proceso dialéctico.

---

81. Sobre la dialéctica de la consciencia véase J. Hyppolite, *op. cit.*, p. II; cfr. también E. De Negri, *op. cit.*, c. XII.

82. Sobre la dialéctica de la autoconsciencia véase J. Hyppolite, *op. cit.*, p. III; también E. De Negri, *op. cit.*, c. XIII.

83. *Phänomenologie des Geistes*, p. 143.

84. *Ibid.*, p. 143.

Para la autoconsciencia hay otra autoconsciencia: ella ha salido fuera de sí. Esto tiene un significado doble; en primer lugar, que ella se ha perdido a sí misma, puesto que se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, que ella con esto ha resuelto el otro, puesto que ella no ve el otro como esencia, sino que se ve a sí misma en el otro.[85]

Por lo tanto, el otro individuo constituye para la autoconsciencia su alienación; y se busca la eliminación de la alienación a través de reducir el otro a sí, sea cual fuere la forma específica que reviste esta reducción. Las figuras del señor y el siervo, del estoicismo, del escepticismo, de la consciencia infeliz —la importancia decisiva de las cuales tanto para comprender la *Phänomenologie des Geistes* como los motivos que inspiraron el pensamiento hegeliano en su desarrollo han esclarecido con nuevas luces los estudios más recientes de Hyppolite, Kojève y Lukács—[86] son precisamente las formas a través de las cuales se presenta la alienación y va eliminándose progresivamente. En la determinación de estas figuras, confluyen los temas centrales del pensamiento del joven Hegel, que han sido reelaboradas a través de las estructuras sistemáticas fijadas en el período de Jena; y la dialéctica adquiere una importancia ético-política concreta, en cuanto representa la dialéctica de las relaciones recíprocas de los individuos como seres sociales. En el desarrollo de la dialéctica, es eliminada progresivamente la alienación, para luego, bajo otra forma, presentarse de nuevo. En la relación entre señor y siervo, la antítesis de los dos términos opuestos queda resuelta por medio del trabajo; pero apunta de nuevo la alienación en la figura de la libertad de la autoconsciencia, en la que la libertad se presenta, bien como libertad abstracta, en la forma de la mera universalidad del pensamiento, bien como la libertad negativa, en la forma del pensamiento que tiende a anular el mundo y sus determinaciones, o bien libertad atrapada en la contradicción existente entre consciencia finita y cons-

85. *Ibid.*, p. 141.

86. Véase, sobre todo, la introducción de la obra de Kojève, pp. 11-34; cfr. de Lukács, *op. cit.*, pp. 680-718, donde se delinean los presupuestos para una interpretación marxista de la *Phänomenologie des Geistes*, sobre las que han hecho objeciones precisas M. Rossi. *Lo storicismo mistificato della "Fenomenologia" hegeliana*, "Société", XIII, 1957, pp. 685-708 y 841-93. Sobre las orientaciones interpretativas de Kojève y Lukács remitimos a la reseña ya citada de Bobbio, y también al ensayo de J. Hyppolite, al que también ya hemos citado.

ciencia infinita. A través de este proceso, la autoconsciencia se resuelve en la razón entendida como "certeza de la consciencia de ser toda realidad": [87] se elimina la duplicación de la autoconsciencia, y ella reconoce la identidad de su propia sustancia con la sustancia racional de toda realidad. Pero a este punto, la alienación asume un aspecto distinto: "la diferencia... aparece como una pluralidad de categorías"; [88] y la dialéctica se presenta como una dialéctica de las categorías de la razón.

De forma análoga la dialéctica reviste otro significado específico cuando la razón, a través de sus propias categorías, se convierte en espíritu, es decir, "realidad ética" consciente de sí.[89] Reemprendiendo la búsqueda empezada en las lecciones sobre filosofía del espíritu en Jena, y enmarcándola en el ámbito de las perspectivas de la *Phänomenologie des Geistes,* Hegel continúa el desarrollo de la esencia del espíritu como movimiento dialéctico, cuyas figuras ya no son sólo figuras de la consciencia, sino que se convierten en figuras del mundo histórico. A través de los grados sucesivos de la eticidad, de la cultura y de la modalidad, Hegel interpreta, en figuras del proceso dialéctico, los momentos fundamentales del desarrollo de la civilización europea, las etapas más importantes de su historia.[90] Sobre esta base, la dialéctica queda determinada por la manifestación de la contradictoriedad en el seno del desarrollo histórico, que obra de tal forma que ninguno de sus elementos es definitivo y que a cada uno se opone otro fenómeno contrario que causa la crisis en el primero. La alienación es aquí la negatividad del desarrollo histórico en la sucesión de sus períodos; y la eliminación de la alienación está representada por la eliminación del contraste entre dos fenómenos históricos antitéticos entre sí. De esta forma la dialéctica del espíritu, es distinta estructuralmente de la dialéctica de la consciencia, de la autoconsciencia y de la razón; y también es distinta de la dialéctica de la religión y del saber absoluto, en el que se encuentra su propia cumbre el análisis de la *Phänomenologie des Geistes.* La dialéctica de la religión está

87. *Phänomenologie des Geistes,* p. 176.
88. *Ibid.,* p. 178.
89. *Ibid.,* p. 314.
90. Sobre la dialéctica del espíritu véase J. Hyppolite, *op. cit.,* p. V; cfr. también E. De Negri, *op. cit.,* c. XV.

determinada por la antítesis entre la consciencia finita y la consciencia infinita, en virtud de la cual Dios queda representado a pesar de que sea distinto del hombre; y encuentra su propia resolución en el conocimiento de la identidad de lo finito y de lo infinito realizada en el saber absoluto.[91]

El es el espíritu consciente de sí en forma espiritual, o el saber que está fundado sobre conceptos *(begreifende Wissen)*... El espíritu, apareciendo en este elemento de la consciencia o —lo que es lo mismo— brotado de esta forma de él, es la ciencia.[92]

En el saber absoluto la alienación queda eliminada definitivamente; en él la consciencia individual ha logrado reconocerse como espíritu, y como espíritu en forma de razón especulativa.[93] El ciclo del proceso dialéctico, descrito en la *Phänomenologie des Geistes*, aparece acabado.

Esta sustancia que es el espíritu, es por lo tanto su propio devenir hasta lo que está en sí; y solamente en cuanto devenir que se refleja a sí mismo, él es en sí, en verdad, el espíritu. El es en sí el movimiento que constituye el conocer, la transformación de ese en sí en el para sí, de la sustancia en el sujeto, del objeto de la consciencia en el objeto de la autoconsciencia, es decir, en un objeto que es resuelto, o en un concepto. Este movimiento es el círculo que se cierra en sí mismo, el círculo que presupone su comienzo y que lo alcanza únicamente al final.[94]

Ello quiere decir que coinciden el proceso dialéctico de la realidad espiritual y el proceso dialéctico de la razón, que se adecua a la sucesión de las determinaciones del desarrollo del espíritu. Efectivamente, la dialéctica de la realidad espiritual se ha convertido en la propia dialéctica de la ciencia cuando el espíritu ha alcanzado la cumbre del saber absoluto; y el procedimiento de la razón especulativa, resulta la expresión suprema del propio proceso del espíritu.[95] La estructura de la realidad y la estructura del pensamiento en

---

91. Sobre la dialéctica de la religión véase tambén J. Hyppolite, *op. cit.*, p. VI.

92. *Phänomenologie des Geistes*, p. 556.

93. Sobre la dialéctica del saber absoluto véase también J. Hyppolite, *op. cit.*, p. VII; en lo que respecta a las primeras formulaciones de esa noción, cfr. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, pp. 172-86, y también *Jenenser Realphilosophie*, vol. I, pp. 262-3. Es de suma importancia el comentario de Kojève, *op. cit.*, p. VI.

94. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 558-9.

95. Sobre esta identidad, y sobre la identidad que se realiza entre el yo y el ser cfr. J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 570-9.

el saber absoluto, aparecen absolutamente idénticas entre sí: la dialéctica en su alcance metafísico coincide con la dialéctica en su alcance lógico. Y precisamente porque el procedimiento de la razón especulativa es la expresión suprema del proceso dialéctico de la realidad espiritual, en el que la totalidad de los momentos que ha recorrido resulta completada y todos los momentos se conservan en su contenido —como ya se ha hecho destacar en el período de Francfort— queda con todo esto justificada la pretensión del pensamiento de expresar adecuadamente la estructura de la realidad, es decir, de reproducir conceptualmente sus determinaciones. El significado lógico de la dialéctica, en cuanto método propio de la razón, se sitúa de esta forma en el punto de confluencia de las varias direcciones a través de las cuales Hegel ha llevado a cabo y elaborado el concepto de dialéctica, y en tal sentido es reemprendido en sus siguientes obras sistemáticas.

4. *Estructura metafísica y estructura lógica del proceso dialéctico*

No es casualidad por lo tanto que las explícitas referencias a la dialéctica formuladas en la *Wissenschaft der Logik* (1812-6) y en la *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817) —lo mismo que en *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) y en las lecciones dadas en Berlín— tengan su propio centro en la determinación de su función metódica, y por lo tanto en la determinación de su relación entre la forma y el contenido de la especulación filosófica. La estructura de la dialéctica en su propio alcance permanece en efecto la definida en la *Phänomenologie des Geistes;* y los presupuestos fijados en esta obra nunca serán ya cambiados. Es cierto que la dialéctica en las obras sistemáticas ya no se mueve entre figuras de la consciencia, sino entre categorías constituidas por el desarrollo de la idea en su ascensión a espíritu, a saber entre momentos del devenir intrínseco de lo real, que es objeto del saber absoluto. Pero eso no cambia la formulación del concepto de dialéctica. En el prefacio (1.ª edición) de la *Wissenschaft der Logik,* se presenta efectivamente la dialéctica como el mé-

todo capaz de penetrar la "naturaleza del contenido",[96] en cuanto el contenido es él mismo, en su estructura, un proceso dialéctico. Sobre esta base Hegel reemprende la distinción entre intelecto y razón, con palabras no muy distintas de las que usó en el ensayo sobre la *Differenz*.

El intelecto establece y mantiene firme las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto, y es positiva porque produce el elemento universal y abarca con él el particular... Pero en su verdad la razón es espíritu... [que] niega lo simple, y así pone la diferencia determinada del intelecto; pero al propio tiempo lo resuelve en sí, y de esta forma es dialéctico... En este movimiento espiritual que da a sí en su simplicidad propia, y en ésta la igualdad consigo, y que por ello constituye el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocer y al propio tiempo el alma inmanente del propio contenido.[97]

Lejos de ser la dialéctica un método indiferente al propio contenido, es la expresión adecuada, y necesariamente correspondiente, con su movimiento interno. Y ello en cuanto la substancia de este movimiento es el contenido, a saber una estructura racional por sí inteligible. En la introducción a la *Wissenschaft der Logik* la función de la dialéctica como método de la razón especulativa es precisada de la misma manera. El método dialéctico, dice Hegel, "no es nada distinto de su objeto y de su contenido puesto que es el contenido en sí, la dialéctica que él mismo tiene en sí, que lo mueve hacia adelante".[98] Ello define el alejamiento de la dialéctica hegeliana de las concepciones de la dialéctica anunciada por Kant, alejamiento que ya surgió de forma declarada a partir del ensayo *Glauben und Wissen*. Al hacer Kant de la dialéctica "una obra necesaria de la razón", tuvo sin duda el mérito de valorar "la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción, que pertenecen a la naturaleza de las determinaciones del pensamiento"; pero en cuanto se detiene a considerar "el lado negativo-abstracto del proceso dialéctico",[99] lo reduce a expresión de una exigencia que no puede encontrar satisfacción racional. De ello deriva la conclusión kantiana de que "la razón sea

96. *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson), Leipzig, Meiner Verlag, 1923, vol. I, p. 6.
97. *Wissenschaft der Logik*, vol. I, pp. 6-7.
98. *Ibid.*, vol. I, p. 38.
99. *Ibid.*, vol. I, p. 38.

incapaz de conocer el infinito",[100] conclusión que lleva el limitar la dialéctica a la lógica de la apariencia, que demuestra como el pensamiento kantiano se mueve todavía en la dimensión de la universalidad abstracta del intelecto. Adelantando más allá la unilateralidad de la posición de Kant, y reconociendo la necesidad de resolver los opuestos en una unidad superior es posible determinar en la dialéctica el método propio de la razón especulativa que consiste únicamente en comprender la realidad.

A través de la referencia a Kant, Hegel alcanza en la *Wissenschaft der Logik* poder precisar los momentos fundamentales del proceso dialéctico en cuanto proceso de resolución de los opuestos y determinar la *función específicamente dialéctica* de la antítesis, es decir del *para sí*.[101] Con el brotar de la alineación se aclara el momento negativo inherente a las determinaciones de la realidad; y este momento "es el negativo del primero y si nos fijamos antes en el ulterior procedimiento, es el primer negativo".[102] Pero esta negación es siempre una negación determinada, la negación de un cierto momento particular que se había presentado en su inmediatez.

> Lo inmediato, con este aspecto negativo, queda trasladado al otro [al propio otro, es decir, a la propia forma extrañada]; pero el otro no es esencialmente el vacío negativo, la nada que generalmente se asume como resultado de la dialéctica, sino que en cambio es el primer otro, el negativo del inmediato; de tal forma es determinado como mediato, en general contiene en sí la determinación del primer momento. Que así es conservado esencialmente y mantenido en el otro.[103]

Por lo tanto el momento de la negación se convierte en momento de la relación. Y ello en cuanto que inserta en el proceso un elemento que es otro respecto a la determinación inmediata, inicialmente dada, y que representa el término necesario de referencia de esta determinación. De tal forma la "determinación negativa" es al propio tiempo la

100. *Ibid.*, vol. I, p. 38.

101. Sobre la importancia de la noción de dialéctica en la *Wissenschaft der Logik*, y sobre los presupuestos de esta obra, véase R. Kroner, *op. cit.*, vol. II, pp. 291-318 y también el c. II de la sección VIII; pero siempre debemos tener en cuenta a A. Kojève, *op. cit.*, ap. I.

102. *Wissenschaft der Logik*, vol. II, p. 494.

103. *Ibid.*, vol. II, pp. 494-5.

determinación "mediadora":[104] la diferencia de los términos que ella plantea, implica necesariamente su relación, y es por consiguiente condición de la posibilidad de su resolución.

Ella [es decir, la negatividad] es el simple punto de referencia negativo a sí, la fuente intrínseca de toda actividad, de todo movimiento vital y espiritual, el alma dialéctica que todo lo verdadero tiene en sí mismo, y mediante la cual sólo es verdadero; puesto que, precisamente sobre esta subjetividad se apoya la resolución de la oposición entre concepto y realidad, lo mismo que la unidad representada por la verdad.[105]

Se alcanza esta resolución con el "segundo negativo, el negativo del negativo",[106] que en cuanto tal constituye el tercer momento del proceso dialéctico, el momento de la síntesis. En su esfera quedan comprendidas tanto la determinación inmediata, inicialmente dada, como también el momento de la negación: eliminando la alienación y con ella la diferencia y la oposición de los dos primeros términos, este momento representa meramente la "resolución de la mediación"[107] y la restauración, en un nivel superior, de la inmediatez. Pero esta inmediatez, desde la cual vuelve a ponerse en movimiento el proceso dialéctico, es el *resultado que surge de la mediación.*

El es tanto inmediatez como inmediación; pero estas formas del juicio sobre cuya base se afirma que el tercer momento es inmediatez y mediación, o sea es su unidad, no son capaces de penetrarlo, puesto que no es un tercer momento permanente, sino que es precisamente, como unidad de este género, el movimiento y la actividad que se media consigo mismo.[108]

La resolución de los opuestos, en virtud de la mediación, es el punto de partida —y como tal es de nuevo inmediato— de un movimiento ulterior. De forma que la mediación, más que determinada en un único momento, resulta coincidente con el proceso en su conjunto, y, por consiguiente, con el propio movimiento de la realidad en su estructura conceptual.

Si la negatividad es la fuente de la actividad del espíritu

---

104. *Ibid.*, vol. II. p. 495.
105. *Ibid.*, vol. II, p. 496.
106. *Ibid.*, vol. II, p. 496.
107. *Ibid.*, vol. II, p. 498.
108. *Ibid.*, vol. II, p. 499.

y se le reconoce una función específicamente dialéctica, la restauración de la unidad, más allá de la separación y de la oposición, representa el resultado del proceso dialéctico. Por otra parte, ya en los primeros escritos del período de Francfort, este resultado fue calificado por Hegel como resolución de la antítesis producida por el surgir de la negación. En la *Wissenschaft der Logik* —al reemprender las precisiones terminológicas ya contenidas en los escritos del período de Jena y que luego desembocaron en la *Phänomenologie des Geistes*— Hegel determinó el significado de esta resolución, por un lado como negación de los términos (tesis y antítesis), tomados aisladamente, y por otro lado como conservación de su contenido.

> El concepto de la resolución *(Aufheben)* y de lo que queda resuelto *(das Aufgehoben)*, es decir, del ideal, es uno de los más importantes conceptos de la filosofía, una fundamental determinación que sin más surge por todas partes, y cuyo sentido es necesario establecer con precisión y cuidadosamente distinguirlo de la nada. Lo que se resuelve, no por ello se convierte en nada. La nada es algo inmediato, mientras un momento resuelto es un momento mediato; es lo que no es *(das Nichtseiende)*, pero en cuanto resultado que brota de un ser. Este tiene todavía en sí la determinación de la que procede.[109]

En cuanto negación la resolución de la antítesis elimina la posición entre unidad y pluralidad, entre inmediatez y mediación, entre *en sí* y *para sí*: y los dos términos se niegan como términos distintos y se excluyen recíprocamente. Con ello ya no existen más las tesis y las antítesis aisladamente. Pero, desde el momento en que "lo que se ha resuelto al propio tiempo se conserva, es algo que ha perdido su inmediatez pero no por ello resulta anulado",[110] se deduce que el contenido de los términos de la oposición subsisten incluso después que ha desaparecido esta oposición. Por consiguiente, como conservación, la resolución de la antítesis no es otra que el reconducir los opuestos a su unidad fundamental, y el mantenerlos como momento necesario de esta unidad-totalidad. De esta forma, empero, la resolución no marca un descubrimiento puro y simple de la relación que media entre los opuestos, y mucho menos constituye una mera suma de entrambos; sino al contrario, los opues-

---

109. *Ibid.*, vol. I, pp. 93-4.
110. *Ibid.*, vol. I, p. 94.

tos negados en su aislamiento son transferidos a un nivel superior del desarrollo de la realidad. Negación de los opuestos y conservación de su contenido tienen sólo sentido dialéctico *en virtud de una trasposición* que revela la dirección necesariamente progresiva, en todo momento, del movimiento espiritual.[111] Por lo tanto la resolución de los opuestos siempre es también su "superación". Y el proceso dialéctico, en cuanto está constituido por una serie ininterrumpida de superaciones, es el rismo de progresar de la realidad, la estructura del devenir, en el curso del cual el espíritu se va constituyendo.

Estas consideraciones son reemprendidas por Hegel en la *Encyclopädie,* donde distingue —como ya hiciera en un breve texto de la *Philosophische Propädeutik,* que probablemente se remonta a los años 1808-9—[112] los tres aspectos del proceso dialéctico con referencia específica a la naturaleza de la logicidad:

1. El momento "abstracto o intelectual".
2. El momento "dialéctico" en sentido específico o "positivo-racional".
3. El momento especulativo o "positivo-racional" [113]

Y precisamente los distingue como momentos siempre presentes en la construcción de la estructura del proceso dialéctico, y no ya como parte del desarrollo de la idea y de la realidad en general. Mientras, "el pensamiento, como intelecto, permanece sujeto a la determinación rígida, y a su diferencia frente a las otras determinaciones",[114] acogiendo por lo tanto la realidad como una serie de determinaciones inmediatamente dadas, y aisladas recíprocamente, el proceso dialéctico reconduce estas determinaciones a su unidad, al reconocer en ellas los momentos necesarios de la totalidad orgánica de la realidad. Para que ello acontezca, es necesario que surja la negatividad, es necesario, en otras palabras, que la separación se vaya configurando como oposi-

111. Véase a este propósito A. Kojève, *op. cit.,* pp. 480-1.

112. El texto en cuestión es el párr. 12 de la *Philosophische Encyclopädie* (que constituye la última parte de la *Propädeutik*); cfr. también el párr. 170 donde se afirma y define el carácter "dialéctico" de la razón.

113. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (ed. Lasson), Leipzig, Meiner Verlag, 1905, p. 104 (& 79).

114. *Ibid.,* p. 105 (& 80).

ción y que las determinaciones inmediatamente dadas sean mediadas. Esta es precisamente la función del momento "dialéctico" en específico, que representa "el resolverse por sí de esas determinaciones finitas y su traspaso a las determinaciones opuestas".[115]

La dialéctica... es este movimiento inmanente de resolución, en el que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del intelecto se presentan tal como son, es decir, como su negación. Todo finito consiste en esto, en la resolución de sí mismo. El momento dialéctico constituye, por lo tanto, el alma motriz del progreso científico y el solo principio en virtud del cual se introducen en el contenido de la ciencia la conexión inmanente y la necesidad; en él consiste por tanto la verdadera, y no extrínseca, elevación hacia lo finito.[116]

En el momento "especulativo" se reconoce precisamente "la unidad de las determinaciones en su oposición";[117] es el momento de la resolución de los opuestos, la negación de la negación y la restauración a un nivel superior de la inmediatez. De esta forma el proceso esbozado en el esquema triádico alcanza su término en cuanto las determinaciones opuestas de la tesis y de la antítesis quedan negadas en su unilateralidad y transportadas a una totalidad orgánica de la que ellas constituyen momentos necesarios; y el término que el proceso ha alcanzado puede presentarse a su vez como punto de partida de otro proceso. Por un lado este movimiento marca la eliminación de la oposición y de la alienación, la necesaria confluencia del *en sí* y de su forma extrañada en la unidad del *en sí* y *para sí;* por otro lado marca correlativamente el reconocimiento por parte de la razón especulativa de esta unidad, más allá de la unilateralidad de las determinaciones opuestas en las que se detiene el intelecto.

Se deduce claramente de todo esto que la dialéctica no puede reducirse —como una reciente corriente interpretativa ha pretendido, común a comentaristas hegelianos de tendencias ideológicas muy distintas[118]— a un significado onto-

115. *Ibid.*, p. 105 (& 81).
116. *Ibid.*, p. 105 (& 81).
117. *Ibid.*, p. 105 (& 82).
118. En el campo de una interpretación "de derechas" del pensamiento hegeliano, se ha afirmado sobre todo esta reducción por I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre*, Berna, A. Franke Verlag, 1946: en el campo de una corriente muy distinta está presente en la obra de Kojève y en la interpretación de Lukács. Sobre la dialéctica hegeliana tal como se configura en la *Encyclopädie*, véase tambié R. Kroner, *op. cit.*, vol. II, pp. 502-26.

lógico puro y simple como si se tratara de que a un procedimiento de la razón especulativa le fuera inherente un carácter propiamente dialéctico. La dialéctica en efecto *no es únicamente la estructura del movimiento de la realidad,* sino que es también y al propio tiempo la estructura del proceso cognoscitivo adecuado para la comprensión de este movimiento. Por lo tanto el procedimiento de la filosofía no puede ser calificado como una contemplación de carácter más o menos declaradamente místico, ni tampoco como un método de descripción fenomenológica, o como un espejo que refleje desde fuera el proceso real. Sino que es el propio método de la filosofía que es dialéctico puesto que la razón especulativa, para penetrar las determinaciones conceptuales que constituyen la realidad, *ha de reproducir en sí mismo su movimiento*: la estructura de su procedimiento debe corresponder a la estructura del movimiento de la realidad, y ello es posible únicamente si se inserta en la razón especulativa el carácter dialéctico. Tanto en la *Wissenschaft der Logik* como en la *Encyclopädie,* lo mismo que en todas las demás obras sistemáticas posteriores de Hegel, la dialéctica mantiene siempre este doble alcance metafísico y lógico con que se presenta la dialéctica a partir del *Systemfragment* de 1800. Y es precisamente este doble alcance de la dialéctica que garantiza su adecuación constante y perfecta de la filosofía a su objeto, es decir su capacidad de comprender el movimiento de la realidad y de reproducir las determinaciones sucesivas. La filosofía se configura como sistema de conceptos vinculados entre sí dialécticamente, precisamente en cuanto la realidad es una concatenación necesaria de determinaciones que la razón especulativa —procediendo más allá de la unilateralidad del intelecto— puede aprehender, y de hecho aprehende, de forma adecuada. Por consiguiente, a los ojos de Hegel, la identidad entre la estructura de la realidad y la estructura del procedimiento de la razón especulativa representa la garantía de validez del propio edificio sistemático. Pero esta garantía se presenta de forma distinta en los tres dominios, el de la idea, el de la naturaleza y el del espíritu, en los que el proceso de la realidad se articula; y se presenta de forma distinta precisamente porque es distinto el significado específico que en cada uno de ellos asume la dialéctica.

En el dominio de la idea, en efecto, la dialéctica es la relación entre las determinaciones conceptuales del pensa-

miento tomado anteriormente a toda posible realización, y es por tanto el proceso de resolución de las categorías mediante las cuales puede ser concebido en una esfera de pura logicidad el ser. La manifestación de la negatividad queda representada aquí por el presentarse de nuevo la oposición en el interior de las sucesivas determinaciones conceptuales del pensamiento y por una oposión tal, que revela la insuficiencia de cada una de ellas hasta el término conclusivo de la idea absoluta. La garantía que la dialéctica ofrece en esta esfera es, por lo tanto, la de la correspondencia del procedimiento de la filosofía con el contenido interno del pensamiento, es decir con las determinaciones conceptuales que constituyen la urdimbre racional de la realidad. En el dominio de la naturaleza, en cambio, la dialéctica adquiere una fisonomía distinta: desde el momento que la naturaleza "es la idea en la forma del ser-otro", se insertan en sus determinaciones siempre un carácter de "exterioridad",[119] y el movimiento dialéctico, en virtud del cual ellas pasan de unas a otras, se configura como movimiento entre determinaciones reales que subsisten indiferentes una de otra, es decir aisladas entre sí. La naturaleza es "contradicción insoluta",[120] es imposibilidad de ir más allá de la alienación: por consiguiente constituye el reino de la accidentalidad, no regulada intrínsecamente por la razón. La concatenación de sus determinaciones se dispone como sistema de grados que representan el reflejo, en forma extrañada, de la relación entre las determinaciones de la idea. La garant'a que ofrece la dialéctica en esta esfera, es la de la correspondencia del procedimiento de la filosofía con una realidad objetiva extraña al pensamiento que se contrapone a él como subsistencia indiferente de determinaciones aisladas. En el dominio del espíritu, en fin, la dialéctica asume el aspecto de una relación entre determinaciones ideales realizadas y realizadas como momentos de un proceso espiritual consciente: por ello se convierte en la estructura interna del movimiento que marca la adquisición progresiva de la autoconsciencia por parte del espíritu. En virtud de esta relación se lleva a cabo el paso de las formas del espíritu subjetivo a las formas del espíritu objetivo, y de éstas a las formas del espíritu absoluto; y en cada uno de estos grados sucesivos el enri-

119. *Encyclopädie*, p. 207 (& 247).
120. *Ibid.*, p. 208 (& 248).

quecimiento progresivo del contenido espiritual tiene su paralelo en el perfeccionarse del procedimiento dialéctico que constituye la estructura interna de este proceso. La garantía que ofrece la dialéctica en este ámbito es, por lo tanto, la de la adecuación necesaria de la filosofía a las formas de realización del espíritu; que se expresa en la fórmula —enunciada por vez primera en la *Grundlinien der Philosophie des Rechts*— de la identidad de real con racional. La correspondencia entre realidad espiritual y filosofía encuentra su propio fundamento en la identidad de la estructura de la razón especulativa con la estructura racional de las determinaciones del espíritu.

De esta forma la noción de dialéctica —en su doble alcance metafísico y lógico ya definido en la *Phänomenologie des Geistes*— se convierte en el concepto clave del sistema hegeliano, determinando su articulación interna y sus divisiones. En efecto, la dialéctica, en la estructura que asume definitivamente en la *Wissenschaft der Logik* y en la *Encyclopädie,* y que luego es mantenido en las lecciones de Berlín que completan el *corpus* del sistema, permitió a Hegel expresar la *modalidad fundamental* que presidió la elaboración de su filosofía y le permitió precisar su significado. Bajo esta perspectiva su función es triple: 1) enunciar el carácter *necesario* de la estructura del proceso de la realidad, en cuanto proceso de realización del espíritu en su esencia absoluta; 2) enunciar el carácter *necesario* de la estructura del procedimiento de la filosofía, como acto que encierra las determinaciones sucesivas de la realidad en su concatenación interna; 3) garantizar la *correspondencia necesaria* entre la estructura del procedimiento de la realidad y la estructura del procedimiento de la filosofía. Por lo tanto, la dialéctica ostenta la primacía de la necesidad como modo de ser de la realidad del conocer, sobre la que Hegel se apoyó para determinar los presupuestos de su propia filosofía; pero al mismo tiempo es apta para precisar el significado de esta necesidad como la necesidad *racional* intrínseca al proceso de la realidad y al procedimiento de la filosofía, en otras palabras, la necesidad inherente a la definición de la dialéctica hegeliana no es la necesidad de la estructura de la substancia, tomada en su permanencia y en su jerarquía interna de géneros y especies; ni tampoco es la necesidad de un orden matemático que garantice la constancia de las relaciones en la naturaleza. Sí es, en cam-

bio, la necesidad de un movimiento que marque el constituirse progresivo del espíritu como realidad autoconsciente, y la *forma de ser de un proceso,* mejor todavía, del proceso de realización de un principio absoluto. Puesto que este principio es intrínsecamente racionalidad, se deduce que la necesidad expresada en la dialéctica hegeliana es una necesidad racional, a la que corresponde el carácter racional del método de la filosofía, lo mismo que la elaboración sistemática que ella lleva a cabo. Sobre este fundamento Hegel también buscó, por otra parte, justificar históricamente la noción de dialéctica, remontándose a las formulaciones de Heráclito y del neoplatonismo antiguo, principalmente de Proclo.[121] Efectivamente, según Hegel, debe atribuirse a Heráclito el mérito de haber concebido la dialéctica no sólo como método de razonamiento —concepto ya presente en la escuela eleática—, sino como estructura del devenir de la realidad y, por lo tanto, de haber definido lo absoluto como unidad de los opuestos, como resolución de las determinaciones particulares y contrarias a lo real en la unidad de una ley racional que preside el devenir. A través de los últimos diálogos platónimos (principalmente *Parménides*), el concepto de dialéctica, entendido positivamente, ha llegado al neoplatonismo antiguo y encontrado su definición más completa en el pensamiento de Proclo. Al considerar la idea como tríada, y al identificar el resultado del movimiento de la realidad, en el retorno de la realidad, Proclo elaboró de hecho el esquema triádico de la dialéctica, e hizo de él la estructura de lo absoluto. De tal forma el neoplatonismo antiguo satisfizo por vez primera aquellas exigencias especulativas que, al confluir por distintas rutas en el pensamiento idealístico, formaron la base del pensamiento hegeliano. Y pudo plasmarlo de esta forma, precisamente porque concibió la realidad como complejos de determinaciones necesarias que se resuelven en el ámbito de un proceso, que es el proceso de realización del principio absoluto. Y mientras, el invocar a Heráclito y al neoplatonismo antiguo, ofrece por un lado a la noción de dialéctica una justificación histórica, por el otro lado permite precisar su significado, es

121. Véase, a este propósito, las *Vorlesungen über die Geschichte dar Philosophie,* en las partes respectivas dedicadas a Heráclito y al neoplatonismo antiguo; deben tenerse presentes las muchas referencias a la dialéctica platónica, especialmente en el *Parménides,* el *Sofista* y el *Filebo.*

decir la conexión con cierta modalidad fundamental asumida para interpretar la realidad y el método del conocer, y con las dimensiones que definen esta realidad.

5. *La dialéctica de la historia*

La dialéctica del espíritu, como ya hemos visto —en cuanto es distinta de la dialéctica de la idea y de la dialéctica de la naturaleza— se configura como relación entre una serie de relaciones ideales realizadas; pero estas determinaciones son momentos internos del desarrollo del espíritu y constituyen sus categorías estructurales. Pero, al mismo tiempo, el espíritu se realiza *en la forma de exterioridad,* es decir dentro de unas dimensiones espacio-temporales, y concebido en tal forma da origen a la historia universal. En este sentido Hegel ha "deducido", en la *Encyclopädie,* la posibilidad del proceso histórico, buscando fijar sus conexiones por el sistema de las determinaciones del espíritu.

> El determinado espíritu de un pueblo, en cuanto es real y subsiste su libertad como naturaleza, tiene en este aspecto natural el momento de la determinación geográfica y climática; existe en el tiempo, y por su contenido posee esencialmente un principio particular, y por ello debe recorrer un desarrollo de consciencia y de realidad que está determinado por éste. Tiene una historia dentro de sí. Como espíritu limitado, su autonomía tiene algo de subordinado; traspasa en la historia universal del mundo, cuyos acontecimientos están constituidos por la dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, es decir, por el juicio del mundo *(Weltgericht).*[122]

Por lo tanto la historia representa la forma en que "el objetivo absoluto del mundo actúa en él"; es el desarrollo del espíritu, en cuanto "es también exteriormente universal", es decir en cuanto ha asumido una existencia en el espacio y en el tiempo.[123] De forma análoga se justifica la posibilidad de la historia —dejando aparte las dificultades que plantea esta justificación para articularla sistemáticamente en el pensamiento de Hegel que no presenta para el objeto de nuestro estudio ningún interés específico—[124], en

122. *Encyclopädie,* p. 457 (& 548).

123. *Ibid.,* p. 457 (& 549).

124. Faltan sobre la filosofía de la historia de Hegel estudios recientes que nos ofrezcan un adecuado análisis; cfr. no obstante el volumen de G. Lasson,

las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (que Hegel dio en Berlín a partir del 1822-3). Se realiza el espíritu históricamente "como una serie de formaciones exteriores"; y cada elemento de esta serie, es decir cada momento del proceso histórico, "acontece en general en el espacio y en el tiempo; es decir, en la forma de la existencia natural".[125] Decir que la historia es el espíritu subsistente en la forma de la exterioridad, es lo mismo que reconocer a sus momentos una existencia natural determinada espacio-temporalmente. Implica empero que el proceso histórico debe reproducir en las dimensiones del espacio y del tiempo, que califican esta forma de existencia del esp´ritu, la existencia interna del desarrollo espiritual: y esto significa que la estructura del proceso histórico debe ser una estructura dialéctica, en el sentido que Hegel precisó en la *Encyclopädie* y en las otras obras sistemáticas. Pero al mismo tiempo, también significa que la forma de existencia del espíritu en el proceso histórico incide también en la configuración de la dialéctica, en cuanto ésta se convierte en relación entre las determinaciones del espíritu subsistentes en el espacio y en el tiempo.

Hegel, partiendo de esta base, procedió a determinar la estructura dialéctica del proceso histórico en cuanto proceso de realización del espíritu del mundo, y el significado de la dialéctica como instrumento interpretativo de este proceso. El espíritu del mundo, que es el verdadero "individuo" de la historia,[126] se realiza en una sucesión de formas particulares que son los distintos espíritus del pueblo.

El espíritu del pueblo es esencialmente un espíritu particular, pero al propio tiempo no es otra cosa que el absoluto espíritu universal, puesto que es uno... El espíritu particular de un pueblo particular puede desaparecer; pero ello es un elemento en la cadena del proceso del espíritu del mundo, y este espíritu universal no puede desaparecer. El espíritu de un pueblo es, pues, el espíritu universal en una formación particular, por encima de la cual aquél se eleva en sí,

Hegel als Geshichtsphilosoph, Leipzig, Meiner Verlag, 1920, y la obra de A. Plebe, *Hegel filosofo della storia*, Turín, "Edizioni di Filosofia", 1950. Sobre la génesis de los motivos que inspiraron esta obra hegeliana véase el importante ensayo de J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Rivière, 1948.

125. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, parte I, *Die Vernunft in der Geschichte* (ed. Lasson-Hoffmeister), Hamburgo, Meiner Verlag, 1955, p. 187.

126. *Ibid.* p. 33.

pero que tiene en cuanto existe: la particularidad surge con el ser, con la existencia.[127]

El espíritu del pueblo en cuanto forma determinada del espíritu del mundo, se resuelve pues dialécticamente en el proceso de su realización. Y cesa de subsistir cuando ha cumplido su propia función histórica. La estructura de este movimiento queda definida precisamente por el surgir de la oposición y contradicción que obligan a toda forma del espíritu del mundo a resolverse en una forma superior: "la oposición en la que el espíritu entra con el principio inferior, la contradicción que de ello se deriva, conduce al espíritu superior".[128] Así se revela en el proceso histórico la potencia de la negatividad, determinando la inadecuación necesaria de todos sus momentos y el necesario resolverse de los distintos espíritus del pueblo en el desarrollo del espíritu del mundo. Por consiguiente, el proceso histórico, en cuanto autoproducción del espíritu, es un proceso de "mediación de sí con sí mismo por medio de sí y no por medio de otra cosa cualquiera",[129] es decir un proceso de mediación que se lleva a cabo a través de una sucesión de formas particulares. En virtud de ese proceso, el espíritu del mundo se va constituyendo en su totalidad y en una totalidad tal que conserva necesariamente en su propia esfera el contenido de los sucesivos momentos por los que ha pasado. La dialéctica de la historia se presenta por consiguiente como la continua e inevitable superación de los diversos momentos del proceso —pueblos, épocas, grupos sociales, etc.— que por un lado quedan negados en su singularidad como momentos subsistentes para sí, pero por otro lado confluyen en el desarrollo del espíritu. La dialéctica de la historia expresa por lo tanto *el ritmo de la superación interna* de la sucesión de los fenómenos históricos. La dialéctica, considerada en su rasgo lógico, se configura por lo tanto como el órgano de conocimiento del proceso histórico, como una concatenación de momentos vinculados por una relación de superación. Ella consiente la comprensión racional de las fases sucesivas del proceso histórico, basadas en la función que cada una de ellas cumple en la totalidad del proceso.

127. *Ibid.*, p. 71.
128. *Ibid.*, p. 60
129. *Ibid.*, p. 74.

El significado de la dialéctica de la historia resulta de perfecta consonancia con el significado que adquirió la dialéctica en la *Encyclopädie* y en las otras obras sistemáticas de Hegel: la de expresar la necesidad racional del desarrollo del espíritu. En virtud de su propia estructura dialéctica la historia se presenta efectivamente como una conexión de momentos racionales, en necesaria relación, que únicamente es posible comprender si reconocemos su intrínseca racionalidad. Explicar "que la razón gobierna el mundo y que por consiguiente también la historia universal se desarrolla de forma racional",[130] y, sobre esta base, "eliminar lo accidental", para "buscar en la historia un objetivo universal, el fin último del mundo y no un fin particular del espíritu subjetivo y del sentimiento",[131] en otras palabras, reconocer el plano providencial que "preside los acontecimientos del mundo", y los caminos específicos, mediante los cuales se realiza[132] —todas estas expresiones son fórmulas típicas de las *Vorlesungen über die Pholosophie der Geschichte*—, es la misión de una consideración filosófica de la historia; y se hace posible esa misión únicamente a través del uso de la dialéctica como instrumento de comprensión del proceso histórico. La noción de dialéctica expresa en su referencia histórica, la necesidad racional de su desarrollo y de todos los momentos de su desarrollo; y esta necesidad expresa por un lado la dependencia del proceso histórico de la obra de una razón infinita en él inmanente, y por otro lado expresa la inteligibilidad integral de este proceso para la razón especulativa. Y por lo tanto es posible enunciar los presupuestos que definen los significados de la dialéctica de la historia de la forma siguiente:

1. Todo acontecimiento histórico es, en cuanto determinación particular del desarrollo del espíritu en la forma de existencia natural, un momento del proceso de realización del espíritu del mundo;
2. El surgir de la negatividad en el seno de todo acontecimiento marca el final de la función de cualquier fenómeno histórico, y su resolución necesaria en otra forma de existencia del espíritu del mundo;

130. *Ibid.*, p. 28.
131. *Ibid.*, p. 29.
132. *Ibid.*, p. 39.

3. Toda determinación de la existencia del espíritu del mundo, en cuanto es el resultado de una mediación, conserva en sí necesariamente el contenido del desarrollo precedente y constituye al propio tiempo un paso adelante respecto a la determinación que en ella se ha resuelto;
4. El proceso histórico, en cuanto proceso de superación, está provisto del atributo del progreso;
5. La comprensión racional del proceso histórico se lleva a cabo como comprensión del puesto que ocupa todo momento en la totalidad del proceso, cumpliendo una función instrumental en relación a la actuación de su fin último, que es el propio desarrollo del espíritu en su autoconsciencia.

Con base a estos presupuestos el problema de la comprensión racional de la historia se configura como un problema, no ya de análisis y de interpretación histórica, y sí en cambio de justificación metafísica. La referencia a la totalidad del proceso histórico y al fin último que persigue, resultan esenciales para definir el significado de cada acontecimiento particular:[133] únicamente tomando como base la relación con este fin conclusivo es posible comprender racionalmente, es decir en su función dialéctica, cualquier momento de la historia. No se trata ya de la caracterización de las relaciones, en un ámbito más o menos vasto, que vinculen un fenómeno particular histórico con una serie limitada de otros fenómenos anteriores contemporáneos y sucesivos, sino que la determinación de su relación con la totalidad —y por lo tanto de la contribución que necesariamente ofrece a la realización del plano providencial— se convierte en el fundamento de la comprensión de la historia. Y precisamente se trata de una clase de comprensión que ya no se mueve dentro del campo de la investigación sino *dentro de una perspectiva cósmica*, es decir en el cuadro de las relaciones entre finito e infinito en el que tiene sus raíces el planteamiento filosófico de Hegel. No es casualidad que la búsqueda de una mediación *concreta* entre estos dos términos, hacia la que aspira Hegel en las *Vorlesungen über die*

133. A este propósito véase las observaciones de G. Lukács, *Geschichte und Klassensbewusstsein*, Berlín, Drei Masken Verlag, 1923, pp. 39-41, 167-8, 178-80, 190, etc.

Philosophie der Geschichte —como ha resaltado Niel—[134] a más de las conclusiones formuladas en las obras sistemáticas, conduzca a una visión de la historia que en último análisis es teológica. El apelar a aquella conexión de intereses religiosos e intereses ético-políticos, que encontramos como base del pensamiento del joven Hegel, y que inspiraron las posiciones del período de Francfort, tiene como resultado la elaboración de una conexión del proceso histórico que se asienta sobre la presencia operante de Dios y sobre el despliegue progresivo de un plan providencial. Y como traducción en términos filosóficos —planteamiento inmanentístico— es el problema de la *Menschwerdung* de Dios que encontramos en el fundamento de la filosofía hegeliana de la historia y en el que bajo cualquier disfraz se adivina su inspiración teológica originaria. El "hecho" de la encarnación queda sustituido por una mediación que se reproduce en todos los momentos del proceso histórico y que constituye la estructura dialéctica; la fe en la providencia del Dios trascendente, queda reemplazada por la fe en la "astucia de la razón", que dirige hacia sus fines las acciones de los pueblos y de los individuos; la visión beatífica del gobierno divino de la historia, se transforma en la comprensión racional del proceso histórico. No obstante, el problema de la justificación del drama histórico de la humanidad —convertido en el proceso del espíritu que se realiza históricamente— continúa siempre en el centro de la filosofía de la historia de Hegel, de la misma forma que constituyera el centro de la concepción romántica del proceso histórico, concepción respecto a la cual el pensamiento hegeliano, por encima de toda polémica, expresa una de las direcciones de su desarrollo. De la referencia a este problema saca la dialéctica de la historia su propio sentido real, y aquél a su vez ilumina el significado del esfuerzo realizado por Hegel —en las diversas fases de su desarrollo especulativo— para definir la estructura dialéctica de la realidad y del conocimiento.

Destaca de las consideraciones precedentes el carácter ficticio e ilusorio de los intentos —que pese a sus ropajes distintos, son comunes tanto a la crítica materialística de la filosofía de Hegel, como al proceso de revisión del hegelismo en el ámbito de presupuestos idealísticos— de aislar

134. H. Niel, *op. cit.*, c. VII.

la función metódica de la dialéctica del marco sistemático en el que Hegel la formuló y utilizó. Pese a que, en otros aspectos, estos intentos tengan su importancia, permanece en pie siempre el hecho de que ellos son una tergiversación del significado de la dialéctica hegeliana, y de sus presupuestos. En primer lugar, la dialéctica de la historia —que ellos invocan muy principalmente[135]— no puede separarse de la dialéctica de las determinaciones internas del desarrollo del espíritu, de la que ella representa su manifestarse en la forma de existencia natural. En segundo lugar la dialéctica como órgano de comprensión racional del proceso histórico, *no es reducible a una categoría metodológica;* no es otra cosa que la expresión en términos lógicos de una estructura metafísica de la historia. Si comprensión racional del proceso histórico significa —como pretenden las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*— comprensión de los acontecimientos en su relación con la totalidad del proceso, es evidente que el uso de la dialéctica como instrumento interpretativo presupone siempre el conocimiento preliminar del fin último de este proceso, y del plano providencial por medio del cual debe necesariamente realizarse. Significa esto, como ya se ha observado, que el uso de tal dialéctica implica aceptar una misión de la historia que es en sus raíces característicamente teológica, y de la que procede una actitud de justificación integral del proceso histórico y de sus sucesivas fases. Hablar de dialéctica de la historia, en sentido hegeliano, es únicamente posible si se admite que el proceso histórico está dirigido por una necesidad intrínseca, que puede remitirse a la acción de una razón infinita, o a una racionalidad inmanente al proceso. Fuera de estos horizontes, hablar de dialéctica en sus referencias al planteamiento filosófico hegeliano, pierde toda precisión de sentido o se reduce a un intento contradictorio y descarriado de mantener en pie cierto significado de dialéctica, aunque sea a través de la negativa de aceptar conscientemente los presupuestos únicos que sirven para definirlo.

135. Sobre la herencia de la dialéctica en la historia de la filosofía alemana del siglo XIX véase la obra de K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich y Nueva York, 1941, cuyos resultados, bajo muchos aspectos, continúan siendo fundamentales.

8

La dialéctica en Marx

por Norberto Bobbio

1. *Planteamiento del problema*

El empleo de la palabra "dialéctica" en la filosofía contemporánea se ha convertido en contraseña de la filosofía marxista. Las corrientes idealistas neohegelianas, que en repetidas ocasiones pusieron en duda el problema de la dialéctica se van extinguiendo poco a poco. El propio interés renaciente respecto a Hegel al que asistimos en estos últimos años —de Hyppolite a Kojève y a Lukács— tiene su relación con el renacimiento marxista, en Francia, Italia y Alemania. El Marx sucesor de Hegel, así designado por los escritores idealistas, es sustituido por la figura de un Hegel precursor de Marx. Actualmente el método dialéctico parece una exclusiva de los marxistas.[1] En la Unión Soviética es hoy la dialéctica el centro de las discusiones, y se considera como signo distintivo —al propio tiempo que título preeminente— de la filosofía marxista respecto a la filosofía occidental.[2] Si actualmente se plantea un

1. Para una exposición de las más recientes discusiones entre los filósofos marxistas sobre el problema de la dialéctica véase a G. Cherubini, *Logica formale e dialettica in un dibattito sovietico*, en "Società", IX, 1953, pp. 136-155; y N. Merker, *Una discussione sulla dialettica*, en "Società", XII, 1956, páginas 819-848.

2. Véanse los varios artículos publicados bajo el título general *Problemi della contraddizione*, en "Rassegna sovietica", VIII, 1957, pp. 1-35.

problema de aclaración del concepto de dialéctica, existe sobre todo en relación al renovado interés por el marxismo y al uso y abuso que de esta palabra se ha hecho en estos últimos años en los escritos filosóficos, en los escritos de cultura política y ensayísticos, y a su consiguiente uso como ultimátum para rechazar los ataques del adversario (en otro clima filosófico tuvieron uso análogo los términos "trascendental" o "síntesis a priori"). Una discusión sobre el concepto de dialéctica no puede, por consiguiente, prescindir del examen del pensamiento de Carlos Marx, si bien es verdad que el examen del pensamiento de Marx no debería aislarse y debería proseguirse por el examen del pensamiento de Engels, de Lenin, de Lukács y de otros teóricos del marxismo.

Recojo aquí mis observaciones respecto a dos puntos: 1) la importancia que tuvo la dialéctica en el pensamiento de Marx, o, con otras palabras, si Marx fue, y en qué medida y en qué circunstancias, un pensador dialéctico (§§ 2, 3, 4, 5); 2) si la palabra dialéctica tuvo en el pensamiento de Marx un significado un'voco, y cuáles fueron los significados principales del término, de forma que al aclararlos nos permita comprender no sólo si, sino también, en qué sentido Marx fue un pensador dialéctico (§§ 6, 7, 8).[3]

2. *El materialismo dialéctico en la formulación de Engels*

Referente al nombre con que actualmente se designa la filosofía de Max, "materialismo dialéctico", hay que anotar que esta expresión no es de Marx, sino de Engels. La representación corriente de un Marx que rechaza de Hegel el idealismo, es decir, la concepción metafísica, pero acepta de él el método, es decir, la dialéctica, o, con otro juego de conceptos, acepta de los iluministas del siglo dieciocho la concepción materialística de lo real, pero rechaza el método meca-

3. Trato aquí muy parcialmente el problema de la inversión que Marx operó en la dialéctica hegeliana. En Italia se ha tratado con amplitud este problema por G. Della Volpe, *Per una metodologia materialistica dell'economia*, en "Società", XVI, 1957, pp. 36-72 (incluido en el volumen *Rousseau e Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1957, pp. 79-129); y en la relación *Il marxismo e la dialettica di Hegel*, en "Rinascita", XIV, núm. 10-11, octubre-noviembre 1957, pp. 538-541. También a este problema están dedicados casi exclusivamente los capítulos sobre la dialéctica de J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, París, ed. du Seuil, 1956, p. 335 ss. (hay trad. castellana).

nicístico, es obra de Engels que atribuye a Marx, y a sí mismo, pero en primer lugar a Marx, el mérito de haber criticado a Hegel a través de Feuerbach y a Feuerbach a través de Hegel. El primer intento de Engels de reconstrucción del pensamiento de Marx, como conjunción o síntesis del materialismo y de la dialéctica, se encuentra en la recensión que publicó en el periódico *Das Volk* de Londres (6 a 20 de agosto de 1859) de la obra de Marx *Contribución a la crítica de la economía política.* Engels escribió lo siguiente: "Era Marx el único que podía dedicarse al trabajo de deducir de la lógica hegeliana el núcleo que encierra los verdaderos descubrimientos hechos por Hegel en este campo, y *de establecer el método dialéctico despojado de sus velos idealísticos,* en la forma sencilla, única forma justa del desarrollo del pensamiento. Pensamos que esta elaboración del método, que es la base de la crítica de la economía política de Marx. constituye un resultado tan importante como *la concepción materialística fundamental".*[4]

Muchos años más tarde Engels defendió vehementemente la dialéctica de Marx en el *Anti-Dühring* (1878) y, precisamente, esta defensa del método marxista dio pie para exponer la primera y la más conocida y discutida teoría de la dialéctica. El señor Dühring se había divertido ridiculizando el método dialéctico con expresiones de esta clase: "Este bosquejo histórico (la historia de la acumulación del capital...) es aún, relativamente, lo mejor del libro de Marx y sería todavía mejor si no tuviera que apoyarse para continuar adelante, además de sobre las muletas de la doctrina, también *sobre la de la dialéctica.* Es decir, a falta de algún medio mejor y más claro aquí la negación de la negación hegeliana debe hacer de comadrona para extraer el futuro del seno del pasado..: La forma híbrida y nebulosa de las ideas de Marx no sorprenderá por otra parte al que sepa qué cosa puede combinarse, o más bien qué extravagancias deben salir tomando *como base científica la dialéctica de Hegel."* Y por otra parte, bromeando, decía cosas serias, y no hablaba sin fundamento al afirmar: "Para el ignorante en estos artificios hay que anotar expresamente que la primera negación hegeliana es el concepto catequístico del pecado original y la segunda es la de una unidad superior

4. Véase publicada en un apéndice de *Contribución a la crítica de la economía política,* en la ed. italiana de Rinascita, 1957, p. 205.

que comporta la redención." Y de aquí sacaba la consecuencia de que no era posible "fundar la lógica de los hechos", como pretendió hacer Marx, "sobre este juguete analógico tomado en préstamo del campo de la religión".[5] El célebre paso de la negación de la negación, a que se refiere Dühring está al final del primer volumen de *El Capital.* Era por otra parte el único párrafo en el que Marx descubrió el propio método, usando el lenguaje de la dialéctica hegeliana: "La forma de apropiación capitalista, que nace del mundo de la producción capitalista, y por tanto, *la propiedad privada capitalista,* es la primera *negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo personal.* Pero la producción capitalista engendra ella misma, con la ineludibilidad del proceso natural, su propia negación. *Es la negación de la negación*".[6] Engels, al defender por primera vez el método marxista, como ya hemos dicho, intentó establecer los principios de una teoría de la dialéctica: ahora bien, precisamente entre los ejemplos de desarrollo dialéctico, sacados de la naturaleza, de la matemática y de la historia, señaló el propio materialismo dialéctico como resultado de un movimiento de la historia del pensamiento que, desde la tesis del materialismo primitivo (griego), pasó a la antítesis del idealismo cristiano-burgués, para desembocar al final en el materialismo dialéctico, negación de la negación.

Hacía ya algunos años que Marx había muerto cuando Engels presentó el cuadro más completo de los orígenes y desarrollo de la filosofía marxista y presentó en su forma más amplia e históricamente más articulada la concepción materialística y dialéctica en su ensayo *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana* (1888), que constituye uno de los textos fundamentales del marxismo teórico. Después de haber puesto de relieve los méritos y los defectos de Feuerbach, del que aceptaba el materialismo que hacía dar a la filosofía un paso más allá de Hegel, pero rechazando también la esencia del método dialéctico que la vinculaba con el materialismo del siglo dieciocho, aclara las relaciones de Marx y las suyas propias con Hegel de esta forma:

5. *Anti-Düring* (trad. italiana de Rinascita, 1950, p. 142) (hay trad. castellana).

6. *El Capital* (en la trad. it., ed. Rinascita, 1952, p. 142) (hay trad. castellana). En el capítulo IX había recordado "la ley descubierta por Hegel en su lógica, según la cual cambios puramente cuantitativos mutan a un cierto punto en distinciones cuantitativas", ley que con Engels será considerada una de las tres leyes fundamentales de la dialéctica.

no se contentó con poner aparte simplemente a Hegel; al contrario, se unió a su aspecto revolucionario..., al método dialéctico. Pero en la forma en que Hegel lo presentaba era completamente inservible. Para Hegel la dialéctica es la autoelevación del concepto... Era ésta la inversión ideológica que debía eliminarse. Nosotros concebimos nuevamente los conceptos de nuestro cerebro de forma materialística, como reflejos de las cosas reales, en vez de concebir las cosas reales como reflejos de este o aquel grado del concepto absoluto... Pero de esta forma la propia dialéctica del concepto no era otra cosa que el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, y así la dialéctica hegeliana era enderezada o, para hablar más exactamente, mientras antes se mantenía sobre la cabeza ahora era obligada a mantenerse sobre los pies.[7]

3. *Marx y la dialéctica en los años de madurez*

El hecho de que una teoría completa y ordenada del materialismo dialéctico fuera expuesta por Engels, sobre todo en sus escritos tardíos, como examen retrospectivo o intento póstumo de presentar el pensamiento de Marx como un sistema filosófico, o como una concepción total de la realidad, fue ciertamente una de las razones que contribuyeron a negligir y a dar poco valor a los motivos dialécticos de los escritos de Marx, en una época en que, al dominar el positivismo y al difundirse una concepción evolutiva y determinista de la realidad, se tendió a difuminar la visión del origen del pensamiento de Marx de su matriz hegeliana y, como se ha observado repetidamente, se consideró esfuerzo meritorio todo intento que pretendía separar a Marx de Hegel. Hay que admitir que Marx desdeñó exponer en público sus cánones metodológicos y prefirió servirse, antes que hablar, de un método: sus dos principales fragmentos metodológicos, *Crítica de la dialéctica y en general de la filosofía de Hegel* e *Introducción a la crítica de la economía política* fueron publicaciones póstumas.[8] Al hablar de esta última obra él mismo escribió en el prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política*: "Suprimo una introducción general que esbocé por la razón de que, después de haberlo reflexionado bien, me parece que cualquier anticipación de resultados todavía por demostrar será un estorbo, y el lector que deci-

7. *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana* (trad. it. ed. Rinascita, 1950, pp. 50-52) (hay trad. castellana).

8. El primero forma parte de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*; el segundo fue publicado por vez primera en la "Neue Zeit", en 1903.

dirá seguirme deberá decidirse a subir de lo particular a lo general".[9] En su pasaje más famoso en el que quiere demostrar su agradecimiento a Hegel (en el Postfacio a la segunda edición de *El Capital*), y entre otras cosas, dice también que "había coqueteado en varias partes, en el capítulo sobre la teoría del valor, con la forma de expresarse peculiar a Hegel",[10] lo hizo, al menos parcialmente, de tal forma que las dudas en vez de eliminarse se agravaban. Se ha deducido de esta frase el argumento para afirmar que el hegelismo, es decir, la dialéctica, para Marx era una simple envoltura, una especie de recuerdo de escuela al que no debe darse demasiada importancia.

Ya hace mucho tiempo que se ha impugnado la imagen de un Marx separado de Hegel, de un Marx pensador no dialéctico. Es suficiente recordar, para no salirnos del terreno de la crítica filosófica, la antigua polémica de Lukács contra los revisionistas que, apartando el método dialéctico de Marx, ensombrecieron y debilitaron su pensamiento. En la introducción a la *Historia y conciencia de clase* explicó Lukács que constituía la nota común en todos los ensayos que publicaba en el volumen en cuestión, la reafirmación de la importancia de la dialéctica en Marx y sus relaciones con Hegel y la crítica de todos los que creyeron desembarazarse de la dialéctica como de un pleonasmo.[11]

Hoy estamos convencidos de que estaban mal fundamentados los argumentos aducidos por los antidialécticos. Incluso si prescindimos del mayor conocimiento que tenemos hoy del pensamiento de Marx, a través de los escritos póstumos, si leemos todo el párrafo del "coquetear", sin prejuicios antihegelianos, encontramos la ilustración no sólo de un contacto superficial de Marx con Hegel, sino, al menos en esta declaración, de un vínculo profundo. Marx nos quiere informar ante todo de su reacción contra los molestos, presuntuosos y mediocres epígonos, que se complacían en tratar a Hegel como Mendelssohn trataba a Espinoza, es decir, como a un perro muerto. Hegel no era un perro muerto, sino "un gran pensador", y Marx públicamente se confesaba su discípulo. El paso es de 1873, pero ahora

9. *Contribución a la crítica de la economía política* (trad. cit. p. 9).
10. *El Capital*, cit., I, p. 28.
11. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, Der Malik Verlag, 1923. Introducción, passim.

sabemos que ya en el 68 (es decir, inmediatamente después de aparecer *El Capital)*, en una carta a Engels expresó el mismo concepto ocasional: "En el Museum... he visto luego también que Dühring es un gran filósofo, puesto que escribió una *Dialéctica natural* contra la dialéctica "no natural" de Hegel. *Hinc illae lacrimae.* Estos señores creen en Alemania (exceptuando a los teólogos reaccionarios) que *la dialéctica de Hegel es un perro muerto.* A este respecto Feuerbach no tiene su conciencia limpia."[12] Luego, en un fragmento del *Postfacio* seguía con una declaración de principios que en síntesis es el programa del materialismo dialéctico, teorizado, comentado y vulgarizado por Engels: "La mistificación en la que la dialéctica está sometida en las manos de Hegel, no quita en modo alguno que haya sido él el primero en exponer amplia y conscientemente *las formas generales del movimiento de la propia dialéctica. En él la dialéctica está invertida. Hay que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional dentro de la cáscara mística."*[13]

Referente al convencimiento que Marx se formó sobre la bondad del método dialéctico, precisamente durante la redacción de *El Capital* existen testimonios en el *Epistolario* que no pueden ser relegados. Citemos algunos fragmentos. Marx en su respuesta a Engels, que al leer las pruebas de imprenta le escribe que no entiende algunos "nexos dialécticos" (22 de junio de 1867): "En lo que respecta al desarrollo de la forma de valor he seguido y no seguido tu consejo de mantener también respecto a ello una *línea dialéctica"*,[14] y se enorgullece de haber aplicado, a propósito de la transformación del maestro artesano en capitalista, la ley descubierta por Hegel de la transformación de la cantidad en calidad. Un mes más tarde (27 de julio de 1867) escribe: "Aquí [en el tercer libro] se expondrá en dónde se origina la forma de ver las cosas de los burgueses y de los capitalistas vulgares, a saber del hecho de que en sus cerebros se refleje siempre únicamente la forma inmediata de manifestación de relaciones, no *su íntima correlación.* De ser así, por otra parte, ¿qué necesidad habría de una ciencia? Ahora bien, si quisiera antes aclarar estas dudas desmoronaría

12. *Epistolario Marx-Engels* (trad. it. Rinascita, V, p. 137).
13. *Epistolario* (trad. cit. p. 28)
14. *Ibid.*, V, pp. 35-36.

todo *el método dialéctico de desarrollo"*.[15] No obstante, el párrafo más importante se encuentra en una carta dirigida a Engels, el 7 de noviembre de 1867, en la que Marx dice haber enviado un ejemplar de *El Capital* a la revista católica inglesa *Chronicle*, presentándolo —para atraer la atención sobre el libro— como "*el primer intento de aplicar el método dialéctico a la economía política*".[16] Equivocado o no Marx, por consiguiente, estaba convencido de haber llevado a cabo una obra de ruptura y renovación en el campo de la economía política, al sustituir en la investigación de los conceptos económicos el método naturalístico tradicional por el método dialéctico aprendido en Hegel. Por tanto, si su ciencia era una ciencia nueva, se debía al hecho de que no había olvidado que había sido discípulo de Hegel. El paso citado antes queda aclarado por un fragmento escrito unos años antes (1 de febrero de 1858), en el que al anunciar a Engels la pretensión de Lassalle de exponer la economía política según la manera de Hegel, comenta: "Aprenderá a su costa que es algo muy distinto alcanzar por medio de la crítica una ciencia hasta el punto de poderla exponer dialécticamente y otra aplicar un sistema de lógica abstracto y sin más disponerlo para aplicarlo a un sistema tal." [17] Lo que no pudo conseguir Lassalle, es decir, exponer una ciencia dialécticamente, Marx lo intentó, y los estudios de economía política, que ya por aquellos años llevaba a cabo, serían el primer esbozo de la obra mayor.

4. *Crítica de una objeción*

Pero el hecho de que los escritos económicos de su madurez estén impregnados de espíritu dialéctico y alimentados por una sugestión continua hegeliana, no resuelven la objeción, que se habían planteado, de que Marx alcanzó una comprensión de la dialéctica ya tarde, y que por lo tanto es en sí un pensador dialéctico, pero sólo parcialmente, si bien el período dialéctico comprende la parte más importante de su obra, cuyo curso podríamos representar como un desarrollo que va del materialismo histórico al materia-

15. *Ibid.*, V, pp. 45-46.
16. *Ibid.*, V, p. 95.
17. *Ibid.*, III, p. 166.

lismo dialéctico. Henri Lefèbvre sostiene esta tesis.[18] Los argumentos que presenta son dos: 1) en las obras del joven Marx, y principalmente en la *Miseria de la filosofía,* se condena de una forma particularmente severa el método hegeliano; 2) y no es hasta 1858 que encontramos una mención que no sea negativa de la dialéctica hegeliana, en una carta en la que Marx cuenta a Engels que ha sacado gran beneficio para su trabajo al releer la lógica de Hegel que Freiligrath le mandó como regalo junto con otros volúmenes hegelianos,[19] y comenta: "Si ahora dispongo de tiempo para trabajos de esta clase, me gustaría mucho hacer accesible al intelecto humano común algo estas páginas, todo lo racional que hay en el método que Hegel descubrió, pero al mismo tiempo mistificó."

Ninguna de estas dos objeciones son convincentes. En la *Miseria de la filosofía,* no cabe la menor duda, hay algunas páginas dedicadas a la crítica de la doctrina hegeliana, y se critica a Proudhon por dejarse atrapar en el lazo de Hegel, es decir, por una pura dialéctica de las ideas, con la que nunca se conseguirá aprender el movimiento de las cosas. Pero páginas como éstas pueden sorprender únicamente a los que no han comprendido, en las obras del joven Marx, lo complejo, lo complicado, lo ambiguo que fue su actitud respecto a Hegel, rebeldía mezclada con reverencia, crítica desabrida, burlona, mezclada con admiración. Si leemos atentamente lo que Marx critica en Hegel, incluso en las tan discutidas páginas de la *Miseria de la filosofía,* no es a la dialéctica como tal, sino meramente al uso especulativo que hace de la dialéctica a la que a partir de ahora contrapone la dialéctica científica. Más todavía, posiblemente en todas las obras de Marx no exista una página en la que se dé una explicación más clara y más genuina de la dialéctica (al menos en uno de sus significados principales). En contraposición a Proudhon, que nada ha entendido de la dialéctica, porque de los dos lados de toda categoría económica el bueno y el malo quiere únicamente conservar el primero y eliminar el segundo, Marx explica:

18. *El materialismo dialéctico* (trad. it. Turín, Einaudi, 1947, pp. 62 ss.) (hay trad. castellana).

19. *Miseria de la filosofía* (trad. it. Rinascita, 1950, pp. 91-92) (hay trad. castellana).

Lo que constituye el movimiento dialéctico es la existencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría. En realidad es suficiente plantear el problema de la eliminación del lado malo para, de golpe, eliminar también el *movimiento dialéctico.* En el lugar de la categoría que se pone y se opone a sí misma por la naturaleza contradictoria, tenemos al señor Proudhon que se enardece, se debate, se agita entre los dos lados de la categoría.[20]

Algo más adelante, a propósito de la crítica de Proudhon al feudalismo, nos ofrece una afirmación realmente decisiva, que recoge y fija el núcleo central del método dialéctico: "Es el *lado malo que produce el movimiento que hace la historia y determina de lucha.*" Si eliminamos la parte mala del feudalismo, ¿en qué apoyarnos? "Se habrían anulado todos los elementos que constituyen la lucha y se habría sofocado en germen el desarrollo de la burguesía. En resumen, *se habría planteado el problema absurdo de eliminar la historia.*"[21] Por otra parte, muchos años después, recordando en una carta a Schweitzer (1865), sus críticas de Proudhon, Marx nos da diríamos que la interpretación auténtica de su posición respecto a Hegel, precisamente en la época en que polemizó con Proudhon: "Durante mi estancia en París en 1844, me relacioné personalmente con Proudhon. Recuerdo esta circunstancia porque hasta cierto punto soy responsable de su *sophistication,* palabra que los ingleses usan para designar la falsificación de una mercancía. Durante largas discusiones, que muchas veces se prolongaban toda la noche, lo imbuí de hegelismo, cosa que le causó un grave perjuicio, puesto que al no conocer el alemán no podía estudiar el asunto a fondo." [22] Y explica que Proudhon consiguió comprender que debía sustituirse la antinomia kantiana, que es insoluble, por la contradicción hegeliana, pero no lo comprendió hasta el punto de penetrar en el misterio de la dialéctica científica, y por consiguiente continuó elevando a ideas eternas las categorías económicas que son expresiones teóricas de la relación histórica. De todo ello se deduce que Marx, ya por aquel entonces, no condenaba la dialéctica, sino el mal uso, o el uso especulativo, que se hacía de ella y la mala comprensión de Proudhon con su historia del lado bueno que debe conservarse y del lado malo que hay que rechazar, y que además tenía ya por aquel entonces una idea bastante

20. *Op. cit.,* p. 99.
21. *Op. cit.,* p. 179.
22. *Op. cit.,* p. 179.

clara de lo que constituye el nervio de la dialéctica, es decir de la *fuerza de la negatividad.*

En cuanto a la segunda objeción planteada por Lefèbvre, referente a su tardía nueva lectura realizada por Marx de la lógica de Hegel y el beneficio que de ello sacó, no es una prueba de que Marx descubriera a Hegel únicamente en 1858, sino que, si algo, es confirmación del interés vivo que siempre mantuvo por la filosofía hegeliana, hasta el punto de que en distintos momentos de su vida volvió a revisarlos. Si no bastasen los testimonios que hemos citado hasta aquí, nos gustaría recordar la inspiración hegeliana que tiene el fragmento metodológico, que ya hemos citado, es decir, la *Introducción a la crítica de la economía política,* que es del año 1857, en el que, una vez más, pese a explicar métodos de investigación sacados de su cotidiana meditación de Hegel, no olvidaba poner en guardia al lector contra la ilusión de Hegel "de concebir lo real como resultado del pensamiento que se mueve a sí mismo", y en último análisis, contra el idealismo, para el que la consciencia crea la realidad, y el mundo se presenta real únicamente después que ha sido pensado,[23] manifestando una vez más su actitud compleja hacia Hegel, mezclada de atracción hacia el método, y de rechazo de la metafísica, de aceptación del descubrimiento metodológico y de rechazo de la forma con que su propio autor aplicó este descubrimiento.

5. *La dialéctica en las obras del joven Marx*

No obstante, el argumento decisivo contra la tesis limitativa de Lefèbvre, lo constituyen las obras filosóficas de juventud, de las que actualmente no puede prescindirse para una completa valoración de la personalidad de Marx. Como es bien sabido, en estas obras el problema central, es precisamente su relación con Hegel, la liberación proclamada por Hegel y los límites que hay que descubrir críticamente en esta liberación.

La primera de estas obras, no hay duda, es decir, la *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel* (1843), tiene todo el aspecto de un panfleto antihegeliano. Todos los comentarios a los párrafos de la filosofía del derecho, están lle-

23. En el apéndice de *Contribución a la crítica de la economía política.*

nos de críticas duras, desabridas, sin ninguna clase de miramientos hacia el maestro: la teoría del estado de Hegel, es una "mistificación"; a Hegel le llama "sofista"; en casi todas las páginas se habla de "confusión", de "falta de discernimiento", de "tontería", de "trivialidad". Y desde la primera página se ve que Marx no andaba con demasiados remilgos con sus adversarios: "aquí la negligente inconsecuencia de Hegel y su sentido de la autoridad resultan realmente nauseabundos". Luego, un poco más adelante: "Aquí Hegel huele a servilismo. Lo vemos contagiado hasta los tuétanos del descaro miserable del mundo burocrático prusiano." [24] Esta actitud crítica nace, por otra parte, de divergencias de naturaleza política, del despecho por tener que asistir continuamente al trueque de las abstracciones con la realidad. Marx ataca con decisión, a partir de este su primer escrito, el método especulativo de Hegel, que consiste en forjar la realidad a imagen y semejanza de lo que él, Hegel, ha construido en su propio cerebro: "la lógica no sirve para probar el estado, sino más bien el estado sirve para probar la lógica".[25] De esta forma Marx describe el proceso de mixtificación de la realidad, que consiste en invertir una proposición empírica en una proposición metafísica. El vulgo dice: "El monarca tiene el poder soberano." Hegel invierte: "La soberanía del estado es el monarca." Y Marx comenta: "La primera frase es empírica, la segunda transforma el hecho empírico en un axioma metafísico." [26]

Pero si bien nos fijamos, esta crítica, que es un aspecto permanente y constante de la crítica científica dirigida a cualquier metafísica que pretenda sustituir la negación de principios al control de la experiencia, va contra la metafísica de Hegel, contra su método especulativo, pero no contra la dialéctica. Más todavía, uno de los pocos párrafos de la obra de la que hablamos en que Marx elogia a Hegel es precisamente aquel en que en el primer plano aparece la dialéctica que, aparentemente, estaba ignorada. Marx escribe a propósito de las relaciones del poder legislativo y constitucional: "Y reconozcamos no obstante su profundidad, *en este su empezar siempre con la oposición de las determinaciones...* y

24. *Critica de la filosofia hegeliana del derecho público* (en la trad. it. en el volumen *Opere filosofiche giovanili*, ed. Ronascita, 1950, p. 166).

25. *Op. cit.*, p. 29.

26. *Op. cit.*, p. 39.

resaltarlas." [27] El comienzo de la oposición es la esencia de la dialéctica. Por lo tanto, Marx reconoce, incluso en plena expansión polémica, que hay algo profundo en Hegel que precisamente es el método dialéctico.

En los *Manuscritos del 44* se dedican expresamente unos párrafos al problema de la dialéctica de Hegel. Es un fragmento oscuro, casi esotérico, tormento de los intérpretes. Deriva la dificultad del hecho de que la acusación dirigida es sólo una —es siempre la misma acusación del espíritu especulativo—, pero se desarrolla en diversos planos que se sobreponen y se confunden. Distinguiré los tres más importantes: 1) Hegel transfirió el movimiento de la historia real a la consciencia, por consiguiente la *Fenomenología* describe un movimiento histórico que no es el del hombre real, sino el de la consciencia consigo misma; 2) este error de perspectiva tiene su origen en la falsa concepción del hombre como autoconsciencia (y no como actividad sensible), como ser espiritual (y no natural), y finalmente como hombre teórico (y no práctico), de donde queda eliminada toda posibilidad de alcanzar la objetividad: la filosofía de Hegel es una filosofía del sujeto (y no del objeto), es decir, es idealismo; 3) la forma más alta de la consciencia es para Hegel el saber, nace de aquí la más grave deformación, que consiste en resolver los problemas reales que requieren soluciones reales en problemas teóricos cuya solución es puramente teórica: lo que Hegel consigue suprimir y superar no es la existencia real, sino el objeto del saber, es decir, la dogmática y no la religión, la teoría del estado y no el estado, etc. Pero, una vez más, el blanco de Marx es la especulación de Hegel, no la dialéctica. Más exactamente, cuando Marx escribió este ensayo, estaba sometido al influjo de Feuerbach: donde afirma que Feuerbach es el único de los hegelianos que se planteaba de forma seria el problema de la crítica de Hegel, y entre otros méritos le reconoce el de haber opuesto a la negación de la negación la positividad, que descansa únicamente en sí misma, parece que también repudie la dialéctica de Hegel. En realidad sólo rechaza el resultado, no el movimiento.

Además del hecho de que Marx no había alcanzado todavía toda la claridad que más tarde consiguió (y la oscuridad del texto es un indicio), tenemos en este ensayo un párrafo en el que recoge con exactitud el significado y alcance de la

27. *Op. cit.*, p. 77.

dialéctica: "Lo importante en la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— está, pues, en el hecho de que Hegel concibió la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivización como una contraposición, como alienación y eliminación de esta alienación."[28] Nótese que también aquí, lo mismo que en el escrito anterior, en los lugares donde trata de los méritos de Hegel, emerge, como núcleo irrefutable de su pensamiento, el movimiento dialéctico. Este párrafo demuestra, según mi opinión, tres cosas: 1) que Marx acepta de Hegel la idea de que el núcleo de la historia es la negatividad; 2) que la historia, es decir, la autogeneración del hombre del fondo de un mundo natural sin historia, es un proceso; 3) que este proceso tiene un ritmo, y este ritmo, descubierto por Hegel, es el paso de la alienación a la eliminación de la alienación, es decir, es el ritmo dialéctico. Además, la parte más viva e importante de esos escritos económico-filosóficos, es el intento de describir este proceso, no ya como desde un punto de vista especulativo o mixtificado, sino desde un punto de vista real, presentar dramáticamente la historia de la humanidad como la historia de la alienación humana, a través de la alienación del trabajo, llevada a cabo por la sociedad burguesa, y por la supresión de esta alienación por obra del comunismo. Sea cual fuera la idea que Marx se hiciera de la dialéctica, lo cierto es que la concepción que tuvo de historia fue una concepción dialéctica, y sus primeros escritos filosóficos son de hecho un intento de dialéctica.[29]

6. *Dos acepciones distintas de "dialéctica"*

De las anotaciones realizadas hasta aquí, se deduce que el problema de la dialéctica fue siempre para Marx un problema vivo, y si queda hoy ya completamente abandonada la consideración de un Marx pensador no dialéctico, también

28. *Manuscritos*, cit. p. 172.

29. Recientemente M. Rossi ha creído poder descubrir en la categoría de la alienación la contribución que Marx recoge de Hegel. Véase el ensayo *Lo storicismo mistificato della fenomenologia hegeliana*, en "Società", XIII, 1957, pp. 639-385; 841-894. Del mismo autor *Rovesciamento e nucleo umano nella dialettica hegeliana secondo Marx*, en "Opinione", núm. 4-6, octubre 1956 marzo 1957, pp. 17-42.

tiene poca probabilidad de ser aceptada la tesis de que sólo en los años de madurez alcanzó una plena comprensión de la dialéctica. El problema crítico nuevo, o al menos que no se ha discutido como merecía, es otro distinto: es el problema de si el significado de dialéctica es en Marx un significado unívoco y si, cuando habla de dialéctica en los distintos períodos de su actividad y en sus distintas obras, habla siempre Marx de la misma cosa. La sospecha nace de que alguna de las discusiones referentes a la mayor o menor dialecticidad del pensamiento de Marx, en sus distintos períodos, sean sólo el fruto de distintas maneras de entender la dialéctica y por lo tanto de resaltar este o aquel significado como exclusivo. Engels no contribuyó a disipar las dudas cuando pretendió poder resumir el significado del método dialéctico en tres leyes, que constitu'an una extrapolación de tres momentos o caracteres de la lógica hegeliana, y que parece que no tienen otra razón común de ser que la de constituir, al mismo tiempo, las leyes del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad: la ley de la conversión de la cantidad en cualidad y viceversa; la ley de la compenetración de los opuestos (acción recíproca); la ley de la negación de la negación.[30]

El punto común de referencia de la palabra "dialéctica" en sus distintas acepciones se da siempre por una situación de oposición, de contradicción, de antítesis, de antinomia, de contraste que deben ser resueltos. Referente a la primera ley, no se refiere a una oposición que hay que mediar o resolver, no indica el método para la solución de una oposición, y, por lo tanto, incluirla en una teoría general de la dialéctica, puede parecer fuera de lugar. En cuanto a las otras dos, si bien se refieren a una situación de oposición, concibe no obstante la oposición y el modo de resolverla de forma distinta de modo que la aplicación de una o de otra ley al mismo problema nos da soluciones distintas. Diríamos hoy que formulan dos técnicas distintas de búsqueda, y que en una lógica de la búsqueda, como la que pretende elaborar Engels en la *Dialéctica de la naturaleza,* deberían distinguirse mejor para no originar confusiones. Frente a dos entes en contraste, el método de la compenetración de los opuestos, o mejor de la acción recíproca, conduce a mantener a ambos términos del contraste y a considerarlos como recíprocamente condi-

30. *Dialéctica de la naturaleza* (trad. it. Rinascita, 1950, p. 32).

cionados, al contrario el método de la negación de la negación conduce a considerar eliminado al primero por el segundo en un primer tiempo, y, en segundo tiempo, eliminado el segundo por un tercer término.

El primer método se aplica a los acontecimientos simultáneos, el segundo a acontecimientos que se desenvuelven en el tiempo: por lo tanto, este último método es apropiado para la comprensión de la historia (tanto de la historia de la naturaleza, como de la historia del hombre). La diversidad de estos dos métodos resulta todavía más clara, si consideramos su intencionalidad política: el método de la compenetración de los opuestos, se contrapone a una concepción mecanicista de la naturaleza, en la que todo el universo queda explicado a través de una serie en cadena de causas y efectos, de una dirección única (comenzando por la causa primera). El método de la negación de la negación, en cambio, se contrapone a una concepción racionalística y abstracta de la historia, según la cual el mal no existe o solamente existe como mal que tiene que eliminarse de una vez para siempre. Para marcar el contraste, nada mejor que un ejemplo sacado del propio campo de la experiencia, característico de la filosofía hegeliano-marxista: sociedad civil y estado representan en la historia de las ideas (por ejemplo, en el iusnaturalismo) una típica situación de contraste. Aplicando a la solución de este contraste el método de la acción recíproca, se afirma no que la sociedad civil condiciona al estado, ni siquiera que el estado condiciona a la sociedad civil, sino que únicamente se dice que la sociedad civil y el estado se condicionan mutuamente; en cambio, si aplicamos el método de la negación de la negación, se construye la hermosa línea del proceso histórico, en el que, en cierto punto, el estado niega la sociedad civil para ser al fin nuevamente superado y resuelto por la sociedad civil (extinción del estado).

En otro estudio tuve ocasión ya de afirmar que el primer significado de dialéctica es aplicable cuando el adjetivo "dialéctico" está unido a "referencia", "relación", "hecho"; y el segundo cuando va unido a "desarrollo", "movimiento", "proceso".[31] Una cosa es pues hablar de nexo dialéctico entre sociedad y estado, y otra cosa de movimiento dialéctico entre sociedad y estado. Un ejemplo característico del problema planteado en la doctrina marxista en términos de nexo

31. *Nota sulla dialettica in Gramsci*, cit., pp. 24-25.

dialéctico, es el de relación entre estructura y supraestructura; un problema típico planteado en términos de movimiento dialéctico es el del paso de la propiedad colectiva originaria a la propiedad individual y comunismo final. La supraestructura no es la negación de la estructura, mientras que la propiedad individual es la negación de la propiedad común originaria. Y viceversa, la supraestructura es un término que no remite a su opuesto, sino que es a su vez negado por éste y viceversa, la supraestructura es un término que remite a su opuesto; la propiedad individual no remite a su opuesto, sino que es negada por este último (la negación de la negación). La dialéctica de la reciprocidad, en fin, es una relación entre los términos que no engendran un tercer término; la dialéctica del movimiento es una relación triádica, es decir es una relación entre dos términos que engendran un tercer término distinto de los otros dos. Si quiere representarse por medio de una imagen la diferencia diríamos que el primero puede representarse por un péndulo y el segundo por una espiral.

7. *La dialéctica como síntesis de los opuestos*

Me he entretenido en esta ambigüedad del concepto de dialéctica, tal como nos ha sido transmitido en el seno del marxismo teórico por Engels, porque el problema de la dialéctica en Marx, no es si Marx fue un pensador dialéctico, sino en qué sentido lo fue y si lo fue en un solo sentido o en varios. Ahora bien yo creo que en las obras de Marx están presentes, y cada una de ellas tiene una parte importante, las dos formas de entender la dialéctica que hemos explicado más arriba, y tal vez no sea ésta la razón que más dificulte la interpretación.

La dialéctica de la que Marx se apasionó, y en torno a la cual trabajó en los años de madurez, mientras paso a paso se adentraba en las investigaciones de economía política, hasta el punto de hablar de una nueva ciencia económica elaborada con métodos dialécticos, no es la misma dialéctica que descubrió en sus años de juventud, cuando esbozó las grandes líneas de la filosofía de la historia, no ya desde el punto de vista teórico sino del hombre práctico (una especie de fenomenología puesta patas arriba, o, si se prefiere, no una fenomenología del espíritu, sino del individuo

empírico). La primera es un método de búsqueda científico (y de esta forma la considera Marx), un canon o una serie de cánones para una comprensión más adecuada de las categorías de la economía, que son categorías históricas y no naturalistas y metafísicas; la segunda es un método de interpretación de la historia en la totalidad de sus procesos. Entre otras cosas Marx fue un filósofo de la historia, y un investigador de economía política. En cuanto los varios aspectos de su personalidad no sean separables, ya que Marx en cada una de las concepciones, o teorías, o búsquedas que elaboró arrancó siempre de una visión dramática de la vida, es decir, de la oposición, del antagonismo, de la lucha, de la contradicción (de aquí nace la importancia que dio a la dialéctica hegeliana), incluso las oposiciones con las que se enfrentó como filósofo de la historia, es decir las oposiciones entre los grandes movimientos históricos, no fueron de la misma clase de las oposiciones planteadas por los conceptos de la ciencia económica tradicional con los que tuvo que luchar como economista.

Como filósofo de la historia influyó en él el pensamiento de Hegel, "la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador", lo que expresó en la *Miseria de la filosofía* diciendo que "es el lado malo el que produce el movimiento que hace la historia, determinando la lucha". Este principio de la fuerza de lo negativo es el núcleo original de una concepción dialéctica de la historia: lo negativo no es considerado como una aberración, ni como un mal sino como un momento necesario del desarrollo histórico. Todo momento histórico debe alcanzar su degeneración para que se desarrollen las fuerzas destinadas a eliminarlo, y a crear un nuevo movimiento. Al principio de la fuerza de la negatividad están vinculadas dos formulaciones distintas de la necesidad de las oposiciones: 1) todo momento histórico engendra en su seno contradicciones que son el núcleo del desarrollo histórico: llega un momento casi fatalmente, en que una situación histórica entra en contradicción con otra situación histórica, y el devenir es el resultado del romperse de la contradicción; 2) las contradicciones históricas dan origen a antagonismos, es decir a la lucha entre los representantes de la clase que encierra en su seno estas contradicciones, y aquellos que son las víctimas de estas contradicciones, y al mismo tiempo los predestinados a superarlas, y la creación de la nueva sociedad queda confiada al resul-

tado de esta lucha. Hasta aquí la concepción marxista de la historia se contrapone a cualquier forma de utopismo, o de intelectualismo abstracto que pretenda eliminar el mal de la historia (y con ello las contradicciones y la lucha) y a sustituirlo de una vez para siempre por lo que cree que es el bien, pero al hacerlo plantea "el absurdo problema de eliminar la historia".

La dialéctica como concepción global de la historia no se agota con el principio de la fuerza de lo negativo, es decir con el momento de la negación, sino que, en cuanto concepción de la historia como perpetuo devenir, pasa al momento siguiente de la negación de la negación. Ahora bien, la dialéctica de Marx, filósofo de la historia, lo mismo que la hegeliana, está orientada hacia una teoría de la historia como continuo devenir, cuyo carácter es el desarrollo por sucesivas negaciones. Si, como ya hemos dicho, la negación es el núcleo del progreso, la negación de la negación en cuanto a resolución de la contradicción constituye el propio progreso. Queda aquí clara la contraposición a la concepción tradicional de la historia de los iusnaturalistas, para los cuales el curso histórico se mueve entre una negación inicial (el estado de naturaleza) y una afirmación sucesiva y definitiva (la sociedad civil), es decir, a través del desarrollo triádico que, en cuanto tal, afirma y fija el curso histórico; y de igual forma que las varias concepciones evolucionísticas, que a diferencia del iusnaturalismo no fijan el curso histórico, sino que al concebirlo como desarrollo lo conciben como un desarrollo gradual, y no por saltos, por medio de sucesivas afirmaciones, y no de sucesivas negaciones. Que luego el movimiento dialéctico tuviera como punto de apoyo las fuerzas espirituales, o las condiciones materiales, la religión o las negaciones económicas, las ideologías o las formas de producción, es este un tema que no pertenece a la dialéctica propiamente, sino más bien al otro aspecto de la filosofía de Marx, es decir al materialismo histórico, un tema que no entra en las intenciones de este estudio. Otro problema que es también ajeno a la interpretación de la dialéctica, problema que ha hecho correr mucha tinta, es el relativo a la mayor o menor fatalidad del curso histórico y a la eficacia de la intervención activa de los hombres o de las masas y de sus miembros de vanguardia. Tampoco este problema concierne a la formulación de las leyes, sino a la forma de su realización.

8. *La dialéctica como compenetración de los opuestos*

Lo que sí en cambio concierne a la propia teoría de la dialéctica, como estructura formal de la realidad, es el método de la búsqueda científica, que Marx discutió y aplicó cuando se le presentó la tarea de elaborar una teoría económica distinta de la de los economistas burgueses, y en general cuando pasó de la consideración histórica del curso de la humanidad, al intento de construir una ciencia del hombre en sociedad. Como filósofo de la historia se encontró frente a categorías históricas con tipos de civilización de sociedades, como feudalismo, burguesía, clases, lucha de clases; como científico de la sociedad, las categorías con las que se enfrentó señalaban acciones, comportamiento, producción, distribución, consumo, capital, beneficio, trabajo intelectual y trabajo manual, categorías que podían estudiarse, si bien en distintas formas y en sus distintas relaciones entre sí, en todas las sociedades. La mejor herencia que poseía de Hegel era el negarse a cualquier consideración intelectualística, que abstrae de la realidad los conceptos, y luego los separa y no consigue ya reconstruir la unidad, y la tendencia frente a la pluralidad y a la complejidad de la realidad a la búsqueda de una unidad concreta. El instrumento de esta comprensión unitaria era la dialéctica como elemento para destacar las oposiciones y buscar la solución. Pero así como la unidad concreta en el estudio del desarrollo histórico se presentó como resultado de la síntesis de los opuestos (negación de la negación) donde la categoría unitaria de curso histórico de la humanidad es el *devenir;* en cambio en un estudio científico de la realidad la unidad se representó como resultado de una interrelación de los entes que el intelecto abstracto erróneamente había aislado unos de otros (acción recíproca), y de allí tenemos la categoría unitaria de la totalidad orgánica. De la misma forma que el devenir está compuesto por distintos momentos en oposición; así también la totalidad orgánica está compuesta de distintos entes en oposición. La dialéctica como método de resolución de las oposiciones se presenta allí como síntesis de los opuestos, y aquí como acción recíproca. En otras palabras, el devenir era el resultado de negaciones sucesivas o, si se quiere, de una superación continua (el tercer término); la totalidad orgánica era el resultado de una interrelación de las relaciones recíprocas

de los entes, o si se quiere, de una integración (que no resuelve los dos términos en un tercero). A partir de la *Ideología alemana*[32] Marx se planteó los términos de la dialéctica de la totalidad orgánica, que se fundamenta en el principio de la acción recíproca. Explicando los puntos fundamentales de la concepción materialística de la historia, concluía que ella permitía "representar la cosa [el proceso real de la producción] en su totalidad y por lo tanto también la influencia recíproca de estas partes distintas [la sociedad civil, el estado, las formas de la sociedad, la consciencia] de uno sobre el otro". Pero la más completa exposición del principio de la acción rec proca es la que acompaña las reflexiones sobre problemas económicos y que encontramos en la ya citada *Introducción a la crítica de la economía política.* Aquí para Marx se trata de tomar posición contra la ciencia económica burguesa, que por una parte idealiza las categorías históricas transformándolas en categorías absolutas y, por otra parte, permitiendo la formulación de conceptos abstractos que en un procedimiento legítimo los inmoviliza en su abstracción, actúa con ellos como si fueran entes sin relación, o con una relación unívoca, y nunca consigue retornar a lo concreto. "El resultado al que llegamos, explica Marx, no es más que producción, distribución, intercambio, consumo, no es que sean idénticos, sino que ellos representan todos los miembros de una totalidad, diferencias en el ámbito de una unidad". ¿Qué significa ser "miembros de una totalidad"? Significa que cada uno de ellos determina a todos los demás, y a su vez están determinados por todos los demás. No hay duda que la producción es el momento inicial; pero sería un error considerar a todos los otros momentos dependientes de éste. "Una determinada producción determina por lo tanto el consumo, una distribución, un intercambio determinado lo mismo que las determinadas relaciones entre estos distintos momentos. Indudablemente también la producción, en su forma unilateral, es por su parte determinada por los otros momentos". La conclusión está expresada con estas palabras: "entre los distintos momentos se ejercita una acción recíproca y ésta tiene lugar en todo conjunto orgánico".[33] A pesar de que en este contexto Marx no utiliza la palabra dialéctica, habla un poco más abajo de "dialéctica

32. *Ideologia alemana* (trad. it. Rinascita, 1958, p. 34) (hay trad. castellana).
33. En el apéndice de *Contribución a la crítica de la economía política.*

de los conceptos de fuerza productiva (medios de producción) y de las relaciones de producción",[34] y no hay duda de que aquí dialéctica significa acción recíproca. En cuanto a la aplicación del método dialéctico a la econom´a, hay que considerar la introducción de 1857 como la principal clave de explicación: los conceptos de la ciencia económica son conceptos de la realidad histórica y ellos mismos están históricamente determinados y forman, no un sistema mecánico, sino un todo articulado y mecánico, una *totalidad concreta*. El propio Engels al comentar la obra de Marx, después de haber afirmado que el uso del método dialéctico coopera con un aspecto del pensamiento de Marx casi tan importante como el materialismo, explica el método marxista, es decir el método dialéctico de esta forma:

siguiendo este método tomemos como punto de partida la primera y más simple relación que se nos presenta históricamente de hecho, es decir, en este caso, la primera relación económica que encontramos ante nosotros. A esta relación la dividimos. Por el hecho de que es *una relación* se deriva de ello que tiene dos partes que están en relación la una con la otra. Cada una de estas partes se examina; de este examen resulta la forma de su recíproca relación, su acción y reacción recíproca.[35]

9. *Conclusión*

Al principio me he planteado dos preguntas: 1) si Marx fue un pensador dialéctico; 2) y en qué sentido lo fue. A la primera pregunta he respuesto afirmativamente sin ninguna limitación. A la segunda he contestado examinando dos significados distintos de dialéctica y mostrando su distinto uso en los distintos dominios de la investigación. Me toca añadir que el haber distinguido dos acepciones principales no quiere decir que sean solamente dos. Me he limitado a cotejar las dos principales acepciones que fueron recogidas y teorizadas por Engels.

Dos problemas ulteriores podrían ser los siguientes. La respuesta a la primera pregunta nos remite al problema de si la importancia de Marx en la historia del pensamiento consiste en haber sido un pensador dialéctico. Contesto que

34. *Op. cit.*, p. 196.
35. En el apéndice de *Contribución a la crítica de la economía política.*

según mi opinión lo que cuenta del marxismo en la historia del pensamiento es más bien la teoría materialística de la historia en su acepción particular de teoría realística de la historia, según la cual para comprender la historia humana hay que partir de relaciones reales y no de ideas que se han hecho los hombres de estas relaciones.

La respuesta a la segunda pregunta nos remite al problema de cuál de los dos significados de dialéctica es históricamente más importante, es decir cuál de los dos puede caracterizar mejor una corriente de pensamiento. No dudo en responder que el significado históricamente más relevante es el que hemos examinado primero, es decir el método de la negación de la negación. El principio de la acción recíproca es común a varias clases de búsqueda científica y no está en grado por sí solo de caracterizar una metodología y mucho menos la concepción general de la realidad. En resumen, la forma históricamente más genuina de la dialéctica, es decir la que nos ha sido transmitida como "dialéctica hegeliana", es siempre la primera y no la segunda: la síntesis de los opuestos y no la compenetración de los opuestos. La negación de la negación fue para Hegel la categoría general de la comprensión de todo movimiento histórico, mientras la teoría de la acción recíproca no fue más que un capítulo de la lógica. La absolutización llevada a cabo por Engels de un capítulo de la lógica (aquí la lógica entendida en el sentido de teoría de la búsqueda) echa una sombra sobre el materialismo dialéctico, que sólo puede ser disipada distinguiendo el lado fuerte del lado débil de la dialéctica.